I MAESTRI DEL PENSIERO

COLLEZIONE DIRETTA DA VALENTINO PICCOLI

Coll 275 - 19

PAOLO ROTTA

DELLA UNIVERSITÀ CATTOLICA DI MILANO

•••

ARISTOTELE

58925

EDIZIONE ATHENA

1926

MILANO - Via Vigentina, 7-9

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
BIBLIOTECA DELLA
TORINO

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

Arti Grafiche G. MONFRINI - Milano - Via Vigentina. 33

I. — L'UOMO E LE OPERE

SOMMARIO: § 1. **I primi anni e le relazioni con Platone.** - § 2. **L'insegnamento di Aristotele; suoi viaggi; relazioni con Alessandro.** - § 3. **Secondo soggiorno ad Atene: il Liceo. Successive morti di Callistene e di Alessandro.** - § 4. **Processo, esilio e morte di Aristotele (322 a C.).** - § 5. **Leggende su la fortuna degli scritti aristotelici.** - § 6. **Opere exoteriche ed opere acroamatiche.** - § 7. **Cataloghi delle opere di Aristotele. L'edizione di Andronico di Rodi.** - § 8. **Elenco e partizione degli scritti aristotelici.** - § 9. **L'universalità dell'insegnamento aristotelico.** - § 10. **Seguaci e commentatori di Aristotele.**

§ 1. — Aristotele nacque a Stagira, città della regione calcidica, fondata alla base di quella penisola, la cui punta è occupata dal monte Athos, nell'anno 384 a. C.. Suo padre, Nicomaco, era stato medico di Aminta, secondo re di Macedonia, dal 394 al 368 a. C.. Scrittore anch'egli, a quel che ci dicono gli antichi, di opere mediche, Nicomaco deve aver, fin dai primi anni, fatto nascere nell'animo del suo figliolo l'interesse per le scienze naturali, creandovi così quell'abito di ricercatore rigido e preciso che non venne mai meno ad Aristotele, anche quando, per il lungo contatto avuto con Platone, si trovò alle prese coi più alti problemi d'ordine metafisico.

Mortogli il padre, non ostante l'amicizia contratta con Filippo, prima reggente in nome di Aminta III, e poi successore al trono di Macedonia, Aristotele visse per qualche tempo in Stagira, che allora era sotto l'influenza di Prosseno di Atamea, il figlio del quale, Nicanore, diventò poi genero del nostro filosofo.

Da Stagira passò nel 367 ad Atene, il centro allora della cultura, specialmente per l'opera dei grandi Socratici, tra cui, il più grande di tutti, Platone.

Aristotele s'inscrisse tra gli scolari di Platone, del quale però non potè, in modo ininterrotto, sentire a lungo le lezioni, cadendo proprio negli anni della prima dimora di Aristotele in Atene i viaggi di Platone in Sicilia, tra cui merita accenno il secondo, che lo tenne per ben tre anni a Siracusa, alla corte di Dionigi il giovane.

Nell'intervallo Aristotele avrà avuto modo di prendere contatto cogli altri indirizzi di dottrina sostenuti da altri Socratici, specialmente da Senocrate ed Eraclide Pontico.

Fermatosi in modo definitivo in Atene come scolarca dell'Accademia, Platone stimò sempre moltissimo Aristotele, che egli chiamava « lettore per eccellenza » ed « intelligenza della scuola »; che solo aveva, secondo il giudizio del maestro, bisogno di freno, mentre gli altri avevano piuttosto bisogno di sproni.

Sui rapporti tra Platone ed Aristotele, e specialmente sui motivi del definitivo distacco di questo da quello, come in genere su tutto il metodo di vita di Aristotele, molte cose hanno scritto gli antichi per lo più in senso ostile allo Stagirita.

Si tratta per lo più di calunnie, di cui l'eco si sente ancor vivo in Diogene Laerzio (1), calunnie sparse dai nemici che Aristotele, come in genere tutti i veramente grandi, ebbe e prima e dopo la morte, tanto che essi, al dire di Temistio (2), formavano un vero esercito.

E' molto probabile che Aristotele, libero ed indipendente, nulla abbia rifiutato di tutto quanto poteva servire alla cultura dello spirito, come anche ai comodi ed ai piaceri della vita in genere, senza però sacrificare in alcun modo quel decoro e quell'equilibrio, che era proprio dei grandi spiriti greci.

In quanto poi ai motivi che, dopo vent'anni di consuetudini feconde col maestro suo, hanno costretto Aristotele ad abbandonare Platone, a togliere valore a tutte le accuse d'ingratitudine o peggio che egli avrebbe in proposito mostrato sicchè, come si legge in Diogene Laerzio (3), Platone sarebbe stato solito lamentarsene colle parole: Aristotele ci ha trattato a calci, come usano i polli colle madri loro, basterà leggere queste nobilissime parole d'Aristotele stesso, quali si leggono nella sua *Etica a Nicomaco* (4): « Sovra tutto giova esaminare con cura e molto da vicino una teoria, anche quando una tale ricerca possa essere delicata per i rapporti che si possono avere con quelli che, cari a noi, tale teoria hanno sostenuto e sostengono, come appunto nei nostri riguardi è il caso di chi ha avanzato la teoria delle idee. Egli è molto meglio, però, specialmente quando si tratti di filosofia,

(1) V 1-35.
(2) Orat. IV.
(3) V, 1. 2.
(4) I. 4,

mettere da parte i propri sentimenti personali per non tendere che alla difesa del vero, e quantunque la persona e la verità possono essere entrambe care, è pur sempre un sacro dovere dare la preferenza alla verità ».

Come si vede l'origine del motto: *amicus Plato, sed magis amica veritas,* risale ad Aristotele stesso.

§ 2. — Allontanatosi dalla Scuola di Platone, lo Stagirita cominciò ben tosto a diventare egli stesso un maestro.

Fra gli antichi ebbe seguito l'opinione che in origine l'insegnamento di Aristotele non si sia rivolto che alla Retorica, per combattere il cattivo gusto che nell'eloquenza si andava diffondendo, anche per opera di Isocrate, ormai vecchio d'anni e decadente d'arte.

E' certo, comunque, che il Liceo, come scuola rivale dell'Accademia, non fu da Aristotele fondato che molto più tardi, quando dopo dodici anni di assenza, egli ebbe modo di ritornare ad Atene, in cui non solo Platone era già morto, ma nella direzione dell'Accademia a Speusippo già era subentrato Senocrate.

Abbastanza si conosce che cosa abbia fatto Aristotele nella sua lunga assenza da Atene, iniziatasi forse nell'anno stesso della morte di Platone (348 a. C.).

Viaggiò, egli, in compagnia di Senocrate, anche per ragione di studio, per l'Asia Minore, dove si era recato per l'invito, che gli era pervenuto da uno dei suoi più cari amici, conosciuto ad Atene, Ermia di Misia, il quale divenuto, nel frattempo, senza opposizione, dinasta di Atarnea e di Asso in Bitinia, nutriva il disegno di liberare tutte le città greche del-

l'Asia Minore dal giogo persiano, assecondando in questo i propositi di Filippo di Macedonia.

Aristotele aveva sposato la sorella o figlia adottiva di Ermia, Pizia, con la quale visse poi in amorevole accordo, come ci dice il testamento del filosofo, riportato da Diogene Laerzio (1). E per l'amico suo Ermia, Aristotele compose anche un bellissimo canto, che si legge pur esso in Diogene, ed inspirò poi, ad Orazio, la sua ben nota ode *Justum et tenacem propositi virum*.

Ma il dinasta di Atarnea e di Asso cadde in un agguato tesogli da Artaserse Oco con la complicità di un disertore greco, ed Aristotele, afflitto per la morte dell'amico, si ritirò a Mitilene, dove lo raggiunse l'invito di Filippo di assumere l'educazione del figlio suo Alessandro, che allora (343) aveva circa 13 anni. Accettò tale invito il filosofo, e per tre anni egli spese l'opera sua, senza dubbio efficace, nella formazione dell'animo del suo alunno, che già fin d'allora tanto bene prometteva di sè.

La gratitudine di Alessandro per il maestro suo non mai venne meno per tutta quanta la sua breve, ma gloriosa esistenza, nella quale per nulla si affievolì la venerazione per le cose belle che gli aveva inculcato il maestro suo, come provano il suo rispetto per la casa di Pindaro a Tebe, ed il suo amore per l'*Iliade*, di cui sappiamo che Aristotele, forse proprio per lui, ebbe a curare un'edizione, il più possibile corretta.

Il fatto si è che Alessandro, come ci dice Plinio (2),

(1) V, 1, 9.
(2) *Hist N.* VIII, 7.

si tenne sempre in corrispondenza con Aristotele, anche quando ormai era entrato nella vita politica, e lo favorì, come gli fu possibile, nelle sue ricerche scientifiche.

§ 3. — Dopo l'avvento al trono di Alessandro, Aristotele lasciò definitivamente la Macedonia, per rientrare in Atene, non senza però prima aver ottenuta la ricostruzione della sua patria, Stagira.

Ad Atene, dove questo suo secondo ed ultimo soggiorno durò circa 13 anni, Aristotele, come già si è detto, fondò la sua scuola, il Liceo, dal nome del tempio di Apollo Licio, situato poco lontano. Tale scuola fu detta anche Peripato, molto probabilmente per l'abitudine che aveva Aristotele, di insegnare passeggiando innanzi indietro.

A questo periodo, senza dubbio il più fecondo della vita di Aristotele, è dovuta la maggior parte delle opere sue, come la maggior parte delle sue ricerche, favorite, come già si disse, dal suo grande scolaro, il quale, secondo una notizia che troviamo in Ateneo, avrebbe anche largito al suo maestro una fortissima somma (Ateneo parla di 800 talenti, circa quattro milioni di lire), a che egli potesse formarsi una biblioteca atta a facilitare i suoi studi.

Un tragico avvenimento intervenne però ben presto a rendere molto delicati i rapporti tra Aristotele ed Alessandro, fin allora intercorsi tra tante prove di benevolenza e di stima: tale avvenimento fu la morte tragica di Callistene.

Era questi un nipote di Aristotele che, al seguito di Alessandro nella spedizione vittoriosa in Oriente, mal soffrendo il fasto orientale, in cui il conquistatore

si andava sciupando, si era fatto interprete presso il re dell'indignazione dei Macedoni per tanto mutamento.

E' noto che Alessandro, vittima anche quella volta di quella sua spietata violenza, che tanto spesso ha traviato la sua condotta, fece senz'altro uccidere il giovane filosofo, che era stato anche il primo storico delle meravigliose gesta del Macedone.

La leggenda, sulla base storica di un tale avvenimento, si sbizzarrì ad accusare Aristotele di aver fornito ad Antipatro il veleno di cui poi, sei anni dopo l'uccisione di Callistene, sarebbe morto Alessandro: odiosa calunnia senza dubbio ordita dai nemici del grande filosofo, calunnia però che ebbe una certa eco nel tempo, tanto che parecchi secoli dopo Caracalla, scimmia dell'eroe macedone, come fu anche chiamato, si è inspirato anche ad essa per cacciare i Peripatetici da Alessandria e bruciare tutte le opere loro.

§ 4. — Storica invece è la reazione che scoppiò anche contro Aristotele, come in genere contro tutti i fautori del partito macedone, in Atene, appena dopo la morte di Alessandro, avvenuta nel 323 a. C.

Il filosofo fu accusato, come prima di lui Socrate, e prima di Socrate Anassagora, di empietà, per aver consacrato un altare alla sua prima moglie ed un inno all'amico suo Ermia.

Sostennero l'accusa il sacerdote Eurimedonte e l'oratore Demofilo che forse è quello stesso Demofilo, figlio dello storico Eforo, a noi noto come scrittore anch'esso di storia.

Nulla sappiamo di Eurimedonte; alcunchè invece possiamo pensare di Demofilo, il quale pare sia stato spinto all'accusa contro Aristotele anche dal fatto che

egli, come seguace di Isocrate, doveva nutrire contro lo Stagirita, quell'avversione ch'era comune in tutti i discepoli del grande oratore ateniese.

Aristotele era sicuro della propria condanna, nella quale il motivo religioso malamente copriva il più profondo motivo politico. Egli cedette quindi la direzione del suo Liceo a Teofrasto, il suo scolaro migliore, ed abbandonò, esule volontario, la città per risparmiare, come egli stesso affermò, e queste sue parole noi leggiamo in Eliano (1), che « gli Ateniesi peccassero una seconda volta contro la filosofia ». Ma in sua assenza la condanna fu poi egualmente pronunciata. Il filosofo si ritirò intanto, nel 322, in Calcide di Eubea, forse per simpatia verso la città sua d'origine, in quanto Stagira era stata, come si dice in Strabone (2), fondata un giorno da coloni di Calcide.

Non sopravvisse però egli a lungo a tanta disgrazia, giacchè nell'anno stesso del suo esilio Aristotele morì, molto probabilmente per un male di stomaco, male ereditario nella sua famiglia, come si legge in un passo di Apollodoro, riportatoci da Diogene Laerzio (3).

Il destino volle così che Aristotele morisse pochi mesi dopo il suo grande scolaro Alessandro e poco tempo prima di Demostene, il grande ateniese, acerrimo ed infaticabile nemico del partito macedonico.

§ 5. — A proposito delle opere di Aristotele, Strabone (4) e Plutarco (5) ci raccontano, in modo più diffuso quello, più sintetico questo, che la ricca biblioteca di Aristotele, compresi i suoi mano-

(1) *Var. hist.* III, 36.
(2) XIII. 35.
(3) V. 10.
(4) XIII, 54.
(5) *Sulla*, cap. XXVI.

scritti, ereditata da Teofrasto, fu da questo lasciata ad un suo scolaro, Neleo di Skepsis nella Troade. Questi portò tanto tesoro di libri nella patria sua, in cui essi toccarono poi ad alcuni di quella città, uomini del tutto rozzi, i quali, per paura che il re di Pergamo se li pigliasse per arricchire la sua biblioteca, li nascosero in una cantina o grotta, dove rimasero per circa due secoli, guastandosi non poco per l'umidità e l'incuria in cui furono lasciati.

Verso il 100 a. C., riuscì a scoprirli un ricco bibliofilo, Apollicone di Teo, che li comprò e li portò ad Atene, ove egli ne curò l'edizione completando come potè le non poche lacune.

Poco dopo, conquistata Atene dai Romani, verso l'86 a. C. i manoscritti caddero nelle mani di Silla, che li fece trasportare a Roma. Qui li adoperò per il primo il grammatico Tirannione di Amiso nel Ponto; da lui ne ebbe copia il peripatetico Andronico di Rodi, che verso il 70 a. C. pubblicò una nuova edizione degli scritti di Aristotele, aggiungendovi un catalogo di tutte le opere di lui.

E' in base a tali vicende, le quali in gran parte la critica moderna giudica semplici favole, che si sono volute spiegare tutte le divergenze e le questioni che sappiamo essersi attuate fra gli stessi Peripatetici, dopo Teofrasto, a proposito degli scritti di Aristotele.

Probabilmente fu lo stesso Andronico, se non ad inventare, per lo meno a dar credito al racconto riguardante gli scritti di Aristotele, anche per rendere più preziosa ed accettabile la nuova edizione, che egli si preparava a fare degli scritti dello Stagirita.

Di vero, nel racconto accennato, vi è forse solo questo, che, all'infuori dello stretto cerchio della scuo-

la, che era in Atene, e delle figliali (che il Liceo ebbe qua e là numerose e fervide in parecchie città del Mediterraneo, tra cui ricorderemo Rodi, dove il Peripato si illustrò per l'opera di Eudemo) le opere di Aristotele erano cadute in oblio. Forse erano noti solo certi scritti, e precisamente quelli di cui ripetutamente Cicerone (1) loda l'eloquenza e lo stile, il che vuol dire quelli che per noi oggi sono totalmente sconosciuti.

§ 6. — In base ad alcuni accenni, che si trovano in Aristotele stesso, possiamo affermare che i suoi scritti erano di due specie: una era quella degli scritti composti per il gran pubblico, scritti di dominio comune, in circolazione anche fuori della scuola. Tali scritti furono anche detti *exoterici* non solo per il motivo indicato, ma anche perchè la forma con cui erano composti, se non totalmente, prevalentemente era piuttosto esteriore che dimostrativa, piuttosto dialettica che scientifica.

L'altra specie comprendeva gli scritti filosofici o scientifici, le lezioni cioè destinate ad un uditorio di scolari, e che perciò si chiamavano scritti acroamatici. Erano questi ciò che noi chiameremmo i *corsi*, che si tenevano nella scuola, pubblicati nell'ambito della scuola stessa ad uso degli scolari che di essi dovevano avere copia (scritti quindi *esoterici*) (2).

Delle due specie di scritti solo gli esoterici (e non

(1) Cfr. *Acad.* II, XXXVIII, 119; *Ad Att.* II, 1, 31; *De Sen.* I, V, 14.

(2) Sulla divisione tradizionale degli scritti aristotelici in exoterici ed acroamatici ha lungamente discusso il Ravaisson al principio dell'opera sua su Aristotele. (RAVAISSON, *Aristotele*, Trad. GILGHER, Firenze, Le Monnier, Cap. I). Più recentemente su tale distinzione ha pure discusso l'Hamelin (B. HAMELIN *Le système d'Aristote*, Paris, Alcan, 1920, pag. 50-59). Ambedue si accordano nel-

tutti) sono arrivati a noi, cosicchè per Aristotele le cose sarebbero andate in modo opposto a quello che non sia stato per Platone: se di quello infatti noi non abbiamo che gli scritti composti per la scuola e nulla degli altri, di questo invece noi non abbiamo che gli scritti letterarii, e nulla di quelli composti per la scuola.

E' certo che gran parte degli scritti aristotelici non furono pubblicati che dopo la morte del maestro, specialmente per opera di Eudemo, che curò alcune opere filosofiche del maestro suo, sicchè è probabile che alcune di queste, per quanto attribuite ad Aristotele, non sieno che opere di quello, il che avvenne specialmente per gli scritti riguardanti il problema morale.

§ 7. — A noi è arrivata notizia di parecchi cataloghi, fatti in tempi diversi, degli scritti di Aristotele.

Andronico di Rodi, filosofo peripatetico del primo secolo a. C. che, dopo aver frequentato il Liceo in Atene nel quale, dopo Teofrasto, erano diventati scolarchi Strabone, Licone, Aristone di Ceo, e Critolao, venne a Roma pressapoco ai tempi di Cicerone, forse per il primo (per quel che leggiamo in Plutarco nella vita di Suilla e nel commento fatto alle Categorie di Aristotele da Ammonio, uno degli ultimi peripatetici greci del V secolo dopo Cristo), compose un catalogo delle opere di Aristotele, nel quale catalogo le opere dello Stagirita erano calcolate a circa un migliaio.

---

l'opinione che la distinzione non va tanto riferita ad una differenza esteriore della forma, da attribuirsi al pubblico diverso a cui le due specie di scritti potevano rivolgersi, ma sebbene ad una differenza di sostanza, non essendo gli exoterici che scritti di pura dialettica rivolti a spianare da ogni ostacolo la strada, battendo la quale si sarebbero poi potuto costruire con ordine sistematico le diverse dottrine scientifiche.

Di un altro catalogo noi troviamo accenno esplicito in Diogene Laerzio (1) in cui si danno i titoli di 146 opere in circa 400 libri.

Molto probabilmente il catalogo di Diogene, col quale si accorda anche quello di cui c'è traccia nell'Anonimo di Menagio, così detto perchè fu pubblicato per la prima volta da Menagio nel secondo volume dell'edizione, uscita ad Amsterdam (1692), di Diogene Laerzio, risale ad Ermippo di Smirne, filosofo peripatetico del III secolo a. C., che, scolaro di Callimaco, può darsi abbia trascritto nelle opere sue il catalogo delle opere di Aristotele, che si trovava nella biblioteca di Alessandria.

Un'altra lista delle opere dello Stagirita, si ha in due scrittori arabi del XIII secolo, i quali hanno avuto come fonte delle informazioni loro un Tolomeo, di cui non abbiamo affatto notizie, solo sapendosi che anche egli, certo posteriore ad Andronico di Rodi, dava a circa 1000 le opere di Aristotele, allo stesso numero cioè che già si è visto in Andronico.

Questi, senza dubbio, è stato il più benemerito ed il più seguito degli editori e commentatori dello Stagirita nel mondo antico. Molto probabilmente a lui risale la denominazione di *Metafisici* data a quegli scritti di Aristotele, in cui si parlava della filosofia prima e che pubblicati dopo i libri fisici, furono appunto chiamati libri dopo i fisici (τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ).

Certo anche all'edizione fatta da Andronico si deve riferire quel ravvivarsi degli studi intorno al pensiero di Aristotele, che si attuò anche fuori della scuola peripatetica, come noi possiamo vedere nei commenti

(1) V. 2.

di filosofi neoplatonici, come furono Temistio, Simplicio e Filopono.

§ 8. — Basandoci sulla triplice divisione della filosofia, a cui accenna ripetutamente Aristotele (1), si potrebbero dividere le opere sue a noi rimaste in tre classi: opere che svolgono le scienze della produzione, altre riguardanti le scienze dell'azione, e finalmente quelle che si riferiscono alla pura speculazione.

Ciò, per esempio, ha fatto nel secondo capitolo dell'opera già citata, il Ravaisson, che ha continuato la sua distribuzione degli scritti aristotelici anche in rapporto alle suddivisioni che lo Stagirita stesso ha stabiliti per i tre gruppi citati.

Gioverà però meglio per noi l'attenerci, nella classificazione degli scritti aristotelici, all'ordine seguito già fin dall'edizione principe aldina (in 5 volumi, Venezia 1494-98), e mantenuta poi quasi alla lettera nelle altre numerosissime edizioni di Aristotele susseguitisi nel corso dei tempi.

L'ordine è questo:

A) I libri di *Logica* che per noi si riducono a questi:

1) *Le Categorie* o dei predicati primi;

2) *L'Hermeneia*, o dell'interpretazione;

3) *I Primi Analitici*, in due libri costituenti il trattato sul sillogismo;

4) *I secondi Analitici*, pure in due libri costituenti il trattato della dimostrazione;

5) *I Topici* in otto libri costituenti nel loro complesso il trattato della dialettica;

6) *Gli Elenchi Sofistici*, o confutazioni dei sofisti.

(1) Cfr.: *Top.* VIII, 1; *Eth. Nic.* VI, 5; *Met.* VI, 122, 1, 2; XI, 255, 1, 23.

L'assieme di tali opere forma ciò che abitualmente si chiama l'*Organon*, nome che non appartiene affatto ad Aristotele, come del resto a lui non appartiene l'altro di *Logica*, nel senso tecnico che di solito a tale nome si attribuisce.

Organon, nel senso indicato, deve però essere denominazione ben presto entrata nell'uso della scuola peripatetica antica, tanto è vero che in Ammonio ed in Simplicio tale denominazione per opere che sieno diverse da quelle a carattere pratico, e speculativo, già appare come tradizionale e quindi in uso da tempo.

D'altra parte la parola *Logica*, che pur si trova e non di rado, in Aristotele, non è mai presa sostantivamente, come il nome o la scienza di un'arte; essa è sempre un epiteto, che Aristotele applica ad un certo punto di vista, e ad un certo grado di scienza. Tale punto di vista, e tale grado è quello della generalità indeterminata, che non va al cuore del soggetto, in quanto solo vi conduce senza penetrarvi; così, per esempio, prova logica è per Aristotele la prova di rassomiglianza; considerazioni logiche sono quelle tolte all'esteriorità dei problemi e che debbono servire di preliminare; in conclusione, il termine *logico* è quasi dappertutto un sinonimo di dialettico, e per conseguenza, secondo il Ravaisson, di exoterico.

B) Libri di *Fisica*, presa questa parola nel senso generale di scienza della Natura (da φύσις) che vi riconoscevano i Greci, un senso quindi, ben diverso da quello che essa ha per noi.

Essi comprendono:

1) *Le Lezioni di Fisica*, in 8 libri;
2) *Il Trattato del Cielo*, in 4 libri;

3) *Il Trattato della Generazione e della Distruzione*, in 2 libri.

4) *I Libri Meteorologici* in quattro libri;

5) *Il Trattato dell'Anima*, in tre libri;

6) *La Storia degli Animali*, in dieci libri (c'è da credere però che l'ultimo sia apocrifo);

7) *Il Trattato delle Parti degli Animali*, in 4 libri;

8) *Il Trattato del Movimento degli Animali;*

9) *Il Trattato della Generazione degli Animali*, in 5 libri;

10) *Il Trattato dei Colori*, opera peripatetica, ma non di Aristotele;

11) La raccolta di piccoli trattati, che va sotto il nome dato dagli Scolastici, di *Parva Naturalia*, e che risulta dalle seguenti memorie: *Della Sensazione e delle Cose Sensibili; Della Memoria e della Reminiscenza; Del Sonno e della Veglia; Dei Sogni e della Divinizzazione per il Sogno; Della Longevità e della Brevità della Vita; Della Giovinezza e della Vecchiezza; Della Vita e della Morte.*

12) Un estratto di un trattato di *Acustica;*

13) *Il Trattato di Fisiognomia;*

14) *Il Trattato delle Piante*, in due libri, il testo greco dei quali fu rifatto a Costantinopoli sur un testo arabo e latino;

15) Una piccola raccolta di *Cose Meravigliose;*

16) Un *Trattato di Meccanica* sotto la forma di questioni;

17) *I Problemi*, in 57 lezioni;

18) *Il Piccolo Trattato delle Linee Insecabili;*

19) *Le Posizioni ed i Nomi dei Venti*, fram-

menti di una grande opera sopra le caratteristiche delle stagioni.

Senza dubbio apocrifo è il *Trattato del Mondo*, indirizzato ad Alessandro Magno.

C) *La Metafisica*, in 14 libri, arrivati a noi in condizioni tutt'altro che di un'opera ordinata ed omogenea, tanto che si può credere che l'opera, come noi l'abbiamo, non sia che una raccolta, fatta con poca cura, di diverse parti, forse non tutte dovute ad Aristotele. Ciò specialmente è da dire per l'undecimo libro, il più arruffato, in quanto non si riduce che ad un centone fatto da un seguace di Aristotele e poi entrato, non si sa come, nella *Metafisica*.

I libri più significativi sono il I, il III, il IV, il IX, in cui Aristotele espone la sua ben nota teoria dell'atto e della potenza; il XII ben si può ritenere come il più importante: i primi cinque capitoli trattano della distanza, del cangiamento, della forma, della materia, della privazione, delle quattro specie di cause, della natura, dei principii; nel sesto capitolo poi comincia a svolgere le teorie della sostanza eterna, ed il libro procede trattando dell'assoluta necessità di un primo creatore eterno ed universale, della spiritualità di Dio, della sua unità.

Forse con tale libro finiva la *Metafisica* di Aristotele, in quanto gli altri due nulla aggiungono di nuovo, riducendosi entrambi ad una critica della teoria dei numeri, quale era stata esposta da Pitagora e da Platone.

Colla *Metafisica* di Aristotele hanno rapporto le *Monografie intorno a Senofane, Melisso e Gorgia*, monografie che però sono senza dubbio apocrife.

D) *Filosofia pratica* o filosofia delle cose umane:

1) L'*Etica a Nicomaco*, in dieci libri, opera come a noi è arrivata, perfetta nelle forme, che si continua poi nella *Politica;*

2) *Etica di Eudemo*, in sette libri che non sono di Aristotele, ma molto probabilmente di quell'Eudemo che già abbiamo avuto modo di ricordare;

3) *La Grande Morale*, in due libri, che in realtà non sono che specie di riassunti, malamente cuciti, degli argomenti principali trattati in altre opere morali (1);

5) *La Politica*, in 8 libri;

6) *L'Economico*, in due libri, di cui il secondo senza dubbio apocrifo;

6) *La Retorica*, in tre libri, a cui fa seguito la *Retorica ad Alessandro*, assolutamente spuria;

7) *La Poetica*, che purtroppo non è che un frammento;

8) *Le Costituzioni*, opera grandiosa nella sua

---

(1) Veramente la critica contemporanea pare più propensa a considerare le tre Etiche, tradizionalmente attribuite ad Aristotile, come opere autentiche di lui. Tale proposito di rivendicazione fu iniziato da P. von der Mühl *(De Aristotelis ethicorum Eudemiorum auctoritate*, Göttingen, 1919) e dal Kapp *(Aristoteles)*, Bern, 1923). Più recentemente Hans von Arnim nel suo scritto *Die drei aristotelischen Ethiken*, Wien und Leipzig, 1924), contrariamente all'opinione di autorevoli critici, quali lo Spengel e il Deussen, che oggi ancora sostengono l'autenticità della sola Etica nicomachea, cerca di dimostrare invece che non solo l'*Etica ad Eudemo* è opera di Aristotele, come già avevano sostenuto prima di lui ed il Von der Mühl ed il Kapp, ma anche autentica è la cosidetta *Grande Morale*. Le differenze che su tali opere si riscontrano non sono da attribuirsi che al tempo diverso in cui sarebbero state scritte da Aristotele; all'età giovanile del quale sarebbe da attribuirsi la *Grande Morale*, mentre ad età più matura apparterebbero le altre due, e cioè l'*Eudemia* prima, e la Nicomachea poi.

concezione in quanto doveva essere una specie di *corpus* di tutte le costituzioni storicamente sancite in Grecia e fuori. A noi sono arrivati i riferimenti a circa 70 di tali costituzioni, raccolte e pubblicate da Aristotele. Verso la fine del secolo scorso fu trovata dal Kenyon quasi per intero la *Costituzione degli Ateniesi*, opera importantissima.

§ 9. — Se ci dovessimo riferire anche ai titoli ed ai frammenti che ci sono arrivati di altre opere di Aristotele, dovremmo convincerci che gigantesca fu davvero l'operosità di lui. Basterà accennare che noi abbiamo i titoli di ben 21 dialoghi, 8 altri trattati di Filosofia, di Storia, di altre 17 opere di Fisica, 6 di Logica, 5 di Retorica, orazioni, lettere, poesie.

Tanta operosità già per se stessa depone dell'universalità di Aristotele, che, senza dubbio, fu uno degli spiriti più profondi e nello stesso tempo più larghi di cui si onori il genere umano. Immensa fu davvero l'opera sua: la Logica, la Storia naturale, la Psicologia, la Morale, la Politica e l'Estetica, in quanto sono sistemi ben definiti di problemi e di soluzioni, ben si può dire siano creazioni di quel suo genio, il quale, anche laddove ha fatto valere la sua potenza in dominii già dissodati da altri, come per appunto quello della filosofia propriamente detta, ha impresso anche in essi orme indelebili, stabilendovi principii e formulandovi direttive di un valore eterno.

La stessa concezione della sua scuola risente della grandezza meravigliosa del genio di Aristotele, il *Liceo*, infatti, non ad altro può paragonarsi che ad una vera *Universitas studiorum*, in cui tutte le scienze si debbono coltivare, tutte le ricerche si debbono attuare,

tutte le realtà, in quanto è natura e spirito, si devono studiare con lo scopo di scoprire in essa i ritmi veramente universali, da interpretarsi metafisicamente come i ritmi essenziali dell'essere per se stesso.

E non è da credere che in tale proposito di costruzioni scientifiche e filosofiche Aristotele e quindi la sua scuola non abbiano tenuto conto degli sforzi fatti dagli altri, pur con riferimento speciale ai problemi espressamente da loro trattati.

Aristotele procede sempre con un metodo dialettico che insieme è esame e prova, confutazione e ricerca: esame e confutazione, si comprende, di quelli che altri abbiano potuto o fare o dire nel dominio del sapere.

E' perciò che Aristotele ha, tra gli altri suoi meriti insigni, anche quello di essere il primo storico della filosofia, e storico nel senso pieno, e non già un semplice doxografo, in quanto, come specialmente si può vedere nel primo libro dei *Fisici* e del *De anima*, e nel primo e terzo dei *Metafisici*, le dottrine altrui egli valuta sempre alla luce di quei principii che sono i suoi, nel senso che egli crede siano i principii della verità.

§ 10. — La scuola aristotelica o peripatetica storicamente si continuò in Atene, dopo la partenza del grande maestro da quella città, sotto lo scolarcato di Teofrasto di Lesbo, a cui nei primi decenni del Secolo III a. C. successe Stratone di Lampsaco detto il Fisico.

Tanto Teofrasto quanto e specialmente Stratone più che la parte metafisica del Peripatetismo diedero sviluppo alla parte naturalistica o, come oggi meglio si

direbbe, scientifica, per il che tutto l'indirizzo della scuola piegò più verso l'immanenza che verso la trascendenza, tanto che a Stratone non mancò anche l'accusa di ateismo.

Degli altri peripatetici basterà ricordare il nome di Aristosseno, che concepì pitagoricamente l'entelechia come un'armonia musicale, Dicearco, Licone, Aristotene, Ieronimo, Critolao, Diodoro, Stasea, Cratippo.

Ad alcuni dei più importanti commentatori ed esegeti di Aristotele già abbiamo avuto occasione di far accenno; fra essi, si è detto, tiene il primo posto Andronico di Rodi del I secolo a. C., Seguono Boeto di Sidone e Sosigene, vissuti ai tempi di Giulio Cesare, Nicolò di Damasco, vissuto sotto Augusto e Tiberio, Alessandro di Ege, uno dei maestri di Nerone; Aspasio ed Adrasto d'Afrodisia del II secolo d. C., Erminio, Aristodele ed il più grande di tutti Alessandro di Afrodisia, che insegnò filosofia peripatetica in Atene, ai tempi di Settimio Severo.

Il Commento ad Aristotele di Alessandro fu importantissimo, tanto da poter contendere anche più tardi, coll'autorità del commentatore per eccellenza dello Stagirita, quale fu detto l'arabo Averroè.

Alessandro così, a nome della tradizione ellenistica, Averroè a nome del pensiero arabo e S. Tomaso a nome del pensiero cristiano, rappresentarono e rappresentano le tre interpretazioni più significative che, pur essendo tanto diverse per indirizzo e tendenza e risultati, concordano tra loro nell'omaggio incondizionato alla grandezza del nostro filosofo.

II. — LA LOGICA

SOMMARIO: § 1. La logica come propedeutica della Filosofia. - § 2. Il problema delle categorie. - § 3. Deduzione e induzione nel processo sillogistico.

§ 1. — Al principio del primo libro della *Metafisica* Aristotele definisce la filosofia come la scienza per eccellenza, come quella cioè che essendo ricerca dei principii e delle cause, è la più disinteressata e quindi la più degna.

La filosofia può distinguersi, rispetto al suo oggetto, od in quanto è ricerca di ciò che è necessario ed universale negli enti corporei e quindi mutabili (ed eccoci alla *Fisica*), od in quanto è ricerca intorno agli enti considerati in rapporto alle loro determinazioni incorporee, e quindi immutabili (ed eccoci alla *Metafisica*).

Tanto l'una ricerca che l'altra sono di ordine eminentemente speculativo: si può quindi pensare anche ad una ricerca che abbia di mira non tanto la conoscenza, quanto piuttosto l'azione (ed eccoci all'*Etica*, l'*Economica*, e la *Politica*). Accanto a ricerche di tal genere si deve porre la *Poetica*, in quanto essa ha per oggetto la produzione delle cose esterne e specialmente le così dette opere d'arte.

Come compito però pregiudiziale per qualunque parte del sapere sta per Aristotele la ricerca delle leg-

gi che, comunque, deve seguire lo spirito umano per conquistare la scienza.

Tale ricerca pregiudiziale è ciò che per lo Stagirità è la *Logica*, in quanto essa è teoria circa gli strumenti da usarsi nella conquista del sapere.

Si comprende che la Logica, creazione anch'essa geniale di Aristotele, per quanto concepita solo come l'Analitica dello Spirito, ha rapporti tanto colla Psicologia quanto colla Metafisica.

Ha rapporto colla Psicologia per ciò che riguarda il processo astrattivo-analitico del conoscere: ha rapporto colla Metafisica per ciò che riguarda il valore dei concetti.

La dimostrazione scientifica ed il sillogismo, che ne è la base, tendono infatti per Aristotele a scoprire l'essenza delle cose e le cause loro, al che riescono appunto perchè realmente, come vedremo più avanti, trattando della Metafisica aristotelica, tali essenze esistono e tali cause si attuano.

Il principio quindi logico, il che vuol dire la giustificazione suprema a cui tutto si riduce il processo analitico, non è che il principio stesso metafisico, in cui tutta si risolve la realtà, in quanto è ed in quanto diviene.

§ 2. — I termini su cui, come base, si attua tutto il processo dimostrativo-sillogistico, sono due, concetto e giudizio: il concetto in quanto è la consapevolezza delle essenze, il che vuol dire rappresentazione delle cose sotto determinazioni astratte e generali; il giudizio in quanto è rapporto tra concetti.

Per ciò che riguarda i concetti, Aristotele si è domandato quali possono essere mai le determinazioni

più astratte e più generali a cui si può arrivare nel processo astrattivo della formazione dei concetti da considerarsi come termini del giudizio.

E' il problema delle categorie che storicamente già era stato in un certo tempo posto dai Pitagorici colla loro ben nota teoria delle opposizioni fondamentali, categorie che per Aristotele vengono appunto a rappresentare i predicamenti più generali, che si possono attribuire alla realtà, le determinazioni cioè ultime per cui le cose sono pensabili, le quali determinazioni, dato il realismo oggettivistico di Aristotele, corrispondono anche alle esigenze prime per cui non solo è gnoseologicamente pensabile, ma ontologicamente è reale il passaggio nel divenire effettivo delle cose.

§ 3. — Aristotele ha studiato in modo particolare nei *Primi Analitici*, il sillogismo, in quanto è il processo dialettico per cui, per mezzo di un termine medio si può stabilire un rapporto tra due concetti, quando un tale rapporto direttamente non si possa affermare.

Il sillogismo, di cui Aristotele ha messo in luce in modo esauriente e modi, e figure, è il tipo del raziocinio deduttivo, di quel procedimento cioè che conduce e subordina le nozioni dello spirito secondo il grado dell'universalità loro: è il sillogismo infatti che fa vedere come il predicato della conclusione è già implicito nella comprensione di un'altra nozione, la quale comprende già nella sua estensione il soggetto della conclusione stessa.

La scienza realmente vera non è se non in base al processo mentale di tal fatta; ciò non vuol dire che Aristotele si sia accontentato di porre in luce solo il

processo deduttivo: accanto ad esso si accenna in lui anche al processo dell'osservazione dei fatti cioè dei particolari; da cui solo si potrà per via astrattiva arrivare all'apprensione delle essenze, che per se stesse, come si vedrà meglio più avanti, non sono reali fuori di noi, cosicchè a noi non si possono rivelare che nei casi particolari.

Col nome quindi di induzione (ἐπαγωγή) Aristotele intende sopratutto il processo astrattivo, per cui dall'osservazione delle cose singole ci poniamo le idee universali.

Ed in tal senso egli dice che l'induzione prepara le premesse ed i principii al sillogismo. Distintamente Aristotele descrive l'induzione completa, secondo cui dall'enumerazione di tutti i singoli si giunge ad una conclusione universale.

Non è chiaro invece il di lui pensiero in rapporto all'induzione incompleta, che è quella più feconda nella costruzione delle scienze d'ordine naturale.

Aristotele sembra accordare solamente all'induzione completa un valore apodittico (1); d'altra parte però egli ha compreso la necessità anche dell'induzione incompleta, da lui implicitamente usata nelle sue opere di storia naturale; di esse intravvide il fondamento logico, cioè la constatazione di una proprietà spettante alla natura, da apprendersi con ripetute osservazioni (2). Deduzione, quindi, ed induzione, si integrano nella costruzione del sapere scientifico; l'induzione in quanto ci dà quelle verità che saranno, come si è detto, altrettante premesse maggiori di quei procedimenti de-

(1) *Anal. Prior.* II, 23.
(2) *Anal. Post.*

duttivi, che sono i veramente costruttivi, perchè solo gli efficacemente dimostrativi per le singole scienze.

E' in tal senso che negli *Analitici posteriori* Aristotele parla del sillogismo come del processo che veramente costruisce le scienze.

In tale processo di costruzione, perchè processo della vera dimostrazione (ἀπόδειξις), non si può indietreggiare all'infinito: bisogna ammettere adunque alcuni principii indimostrabili, di evidenza assoluta ed immediata (τὰ ἄμεσα), a cui la ragione è sicura di potersi affidare già in occasione dei primi dati sensibili.

Accanto alla dimostrazione, che ingenera la certezza, Aristotele pone il ragionamento puramente probabile, ed il procedimento effettivamente erroneo. Di quello parla nei *Topici*, in cui si svolge la teoria dei luoghi dialettici a cui la retorica può attingere, in vista di certi fini d'ordine pratico. Sui procedimenti poi effettivamente erronei Aristotele si indugia in un'altra opera sua: *Gli Elenchi Sofistici*.

III. — LA METAFISICA

SOMMARIO: § 1. I precedenti storici della Metafisica aristotelica. - § 2. Dalla concezione di Platone alla Metafisica di Aristotele: il problema dell'essere. - § 3. Analisi del divenire. - § 4. La teoria delle quattro cause. - § 5. L'entelechia; la necessità del motore. - § 6. La potenza come condizione necessaria dell'atto. - § 7. Teleologia aristotelica. - § 8. La nozione del Primo Motore. § 9. Il Primo Motore come causa prima ed ultima: Dio.

§ 1. — La Metafisica di Aristotele, che è la parte più importante, anche perchè storicamente più feconda, di tutta la sua speculazione, bene non si può comprendere in tutto il suo valore se non la si riferisce a quella che era stata la filosofia intessutasi prima di essa.

Il primo problema affrontato dal pensiero greco fu quello che riguardava l'essere oggettivamente ed empiricamente considerato come natura.

Nel risolvere però tale problema ecco già affermarsi due indirizzi diversi: uno prevalentemente naturalistico che tendeva a risolvere la realtà in uno o più elementi d'ordine naturale; l'altro eminentemente razionalistico per il quale il principio primo si poneva già come un dato di ragione, trasformandosi così a poco a poco la natura nel puro concetto di essere.

Il dissidio tra i due indirizzi, il che storicamente vuol dire tra Jonici ilozoici ed Atomisti e Meccanici-

sti da una parte e Pitagorici ed Eleatici dall'altra, ben tosto concorse a far svalutare il problema stesso intorno a cui tanto si era speculato ed a promuovere, dopo la esasperazione raggiunta dai due indirizzi da una parte in Eraclito, e dall'altra in Parmenide, quella crisi che, nel dominio del pensiero filosofico, trovò la sua espressione nella Sofistica.

La crisi non si risolse che per l'opera di Socrate, per il quale il pensiero, pur solo nell'ambito delle nuove ricerche riguardanti il dominio dello spirito, riconquistò la fiducia di saper risolvere i propri problemi in una forma di conoscere veramente necessaria ed universale.

Solo la conoscenza concettuale, infatti, quale si raggiunge mediante una specie di analisi induttiva del dato, ha per Socrate un valore veramente definitivo.

A ben considerare, il concetto di Socrate, o per meglio dire, il concetto del concetto, è già per se stesso una conciliazione dei due indirizzi, in forma così piana, già maturatisi prima di lui; ed è una conciliazione per il fatto che il divenire, da Socrate considerato solo come l'operare empirico degli uomini in quanto solo i concetti morali, per ragioni storiche e psicologiche, premeva di stabilire come norme positive ed infallibili di condotta, non era pensato come alcunchè di diverso e di veramente altro dall'essere.

La dialettica di Socrate, il che vuol dire il suo metodo, fu appunto il processo di tale e di tanta conciliazione, mentre il concetto ne fu il prodotto.

E' evidente però che la scoperta di Socrate, quale fu la sua dialettica a risultato positivo, di ben poco sarebbe stata feconda, se il dominio delle applicazio-

ni sue avesse continuato ad avere quei limiti a cui Socrate l'aveva legata.

Se filosofia vuol dire sapere a portata universale, tale universalità non doveva, come non deve, considerarsi solo come un valore della conoscenza stessa, ma sibbene anche come esclusione di qualsiasi limite del conoscere per se stesso. In altri termini anche quel divenire empirico, che è la natura, doveva rientrare nell'ambito della ricerca, in quanto l'altro divenire empirico, qual'è quello dell'operare, non esaurisce per nulla affatto tutto il reale.

Platone compì quel ritorno e lo compì, come era pur necessario, sulla base di una concezione metafisica.

Possibile era stato in altri termini a Socrate considerare il valore dei concetti come conquista dello spirito, per il fatto che egli si era limitato a considerare le azioni, e quindi a trovare i concetti a contenuto universale, ma non ontologico, aventi riguardo alla condotta morale; quando però l'universalità, l'unità, l'eternità, la necessità dei concetti si allargò alla natura oltre che alla condotta, allora una giustificazione d'ordine metafisico s'impose, in quanto si trattava di giustificare il valore ontologico dei concetti stessi.

Il passaggio dal concetto socratico all'idea platonica, se dal lato estensivo, volle adunque dire ritorno di tutta la realtà e quindi della realtà come tale, nell'àmbito della speculazione riflessa, dal lato comprensivo volle dire conclamato bisogno di una spiegazione metafisica.

E la spiegazione venne e Platone il suo sistema incoronò di quel fulgido fastigio a carattere così squisitamente metafisico, quale è la teoria delle idee.

La base di tale sistema è pur sempre la dialettica, in quanto il frutto, quale è appunto l'idea, è pur sempre analogo all'altro, il concetto, che già era germinato dalla dialettica di Socrate.

La dialettica però di Platone fu ben più profonda di quella del maestro suo, in quanto capace non tanto di far inerire il molteplice ed il diverso in una unità gnosteologica, e perciò immanente nello spirito, ma sibbene di far inerire il molteplice ed il diverso in un'unità ontologica e perciò trascendente.

Non è il caso che noi ci diffondiamo a parlare della teoria delle idee, quale si trova in Platone; faremo riferimento ad essa tutte le volte che sarà necessario per meglio comprendere questa o quest'altra dottrina di Aristotele; per ora basterà dire che anche in Platone la teoria delle idee è pur sempre una conciliazione dei due indirizzi di cui già si è parlato, in quanto è un vero superamento in una concezione metafisica e del divenire di Eraclito come dell'essere di Parmenide.

§ 2. — Aristotele che per circa un ventennio, come si è visto, fu scolaro di Platone, seguì il maestro suo nell'indirizzo a portata veramente universale del suo pensiero, il che vuol dire fece sua la necessità di un sostegno metafisico a tutto l'edificio del sapere, in quanto questo vuol essere sforzo per comprendere la causa prima ed il fine ultimo della realtà tutta quanta.

Egli è però che Aristotele era venuto alla filosofia con un'anima ben diversamente predisposta di quello che non sia stato per Platone.

Quegli, figlio di un medico e di un medico scien-

ziato, deve essersi formato fin dai primi studi alla ricerca intima dell'essere, realisticamente considerato: Platone, figlio, per così dire, spirituale di Socrate, fin dai primi studi di filosofia si era invece fermato alle ricerche intorno al conoscere.

In altre parole, il problema fondamentale per Platone, appunto per l'influenza di Socrate, si era ben presto imposto in questi termini: Qual'è l'oggetto del vero conoscere?; per Aristotele invece il problema fondamentale s'impose ben tosto in quest'altri termini: Che cos'è l'essere ed in se stesso e nelle sue esigenze essenziali?

Come si vede, mentre a risolvere il problema della vera realtà Platone era partito dallo spirito, Aristotele parte invece dalla natura: quello era così arrivato a quel suo sistema che ben fu chiamato realismo dialettico; questi invece approdò a quel suo sistema che ben si può chiamare realismo oggettivistico; ambedue però s'incontrarono per il fatto che, pur partendo da punti diversi, approdarono al medesimo risultato di trovare il punto di accordo tra la natura e lo spirito, il che vuol dire il primo principio, in un'entità trascendente.

L'essere partiti da quei punti diversi a cui abbiamo testè accennato, produsse quella che è la più grave e caratteristica differenza tra Platone ed Aristotele: la duplicità, per così dire, dei due piani della realtà in quello in contrasto coll'unico piano di essa in questo.

Partendo infatti dallo spirito era pur facile approdare ad una realtà puramente intelligibile, che nulla avesse a che fare con quella che è la realtà sensibile, in quanto in perfetto contrasto, per i suoi caratteri costitutivi, che in fondo non sono che i caratteri già pre-

dicati da Parmenide per il suo essere, con quello che è il divenire, il quale, in quanto tale, non può concepirsi che in rapporto a negazione di tali caratteri, e quindi, per ciò stesso, come non essere in contrapposto all'essere.

Non che il non essere non sia; anche nel non essere, in quanto per sè non è che materia, palpita l'essere, ma vi palpita per quel qualsiasi rapporto o di imitazione, o di partecipazione che in esso si stabilisce coll'idea, causa prima ed ultima così anche dei fenomeni e degli individui sensibili, in quanto è l'uno ed il permanente di fronte al molteplice ed al mutevole.

Aristotele in riguardo ad una tale concezione ben presto si accorse che la duplicità della realtà che in essa veniva ad ammettersi, oltre che inutile, era anche dannosa alla spiegazione della realtà stessa.

Sta bene, diceva Aristotele, che non bisogna accontentarsi di un rapporto puramente meccanico per spiegare i singoli processi naturali; sta bene che per raggiungere un tale scopo bisogna riferirsi ad entità che abbiano ragione di fine; nessuna spiegazione però è possibile se non la si interpreti come sviluppo, e sviluppo che si attui per l'impulso stesso del fine, a cui lo sviluppo tende; ora, come è possibile spiegare un tale impulso, per cui il divenire delle cose si attua, se l'entità da cui solo esso può derivare, è un mondo a sè, separato del tutto da ciò che diviene? Il divenire stesso esige così che la causa prossima sia insita alla realtà che diviene, la quale è quello che è, cioè a dire, sviluppo ordinato, per l'attuazione di ciò che è pur sempre un valore universale e necessario, perchè rinnovantesi senza tregua nell'ordine cosmico, e rinnovantesi per una vita propria, per

un dinamismo perenne, valore quindi vivo, perchè capace di riattuarsi senza posa nella concretezza delle cose e quindi nell'economia organica del tutto.

Tale è il motivo fondamentale del distacco di Aristotele da Platone, motivo di cui appaiono tracce evidenti anche in tutto quel travaglio dialettico, da cui risulta il *Parmenide* di Platone.

§ 3. — Convinto di una tale necessità, in base a cui il valore di pura entità da contemplarsi, quale è l'idea di Platone, si trasforma in un efficace valore dinamico, Aristotele fa una profonda analisi del *divenire*, cercando di mettere in luce i fattori costanti di esso.

Anzitutto egli considera quello ch'egli chiama il *sostrato* generale di tutte le mutazioni, quello cioè da cui i concreti sorgono, ed in cui di nuovo si risolvono; stabilisce così la ὕλη o materia.

Appunto in questo sostrato (dal lato logico, o materia, dal lato ontologico) opera il fattore, per cui il divenire è un concreto: l'*idea* cioè (o come preferisce Aristotele, la *forma*) che è il tipo della specie, per il cui impulso l'indeterminato si determina e la struttura si fissa.

Già nel nome aristotelico di *forma* ben si delinea la differenza tra essa e l'idea di Platone, in quanto *idea*, come la stessa etimologia della parola lo indica, è entità che si contempla, o s'intuisce in quello che è per se stessa, mentre *forma* è piuttosto entità che determina ciò che ad essa è estraneo.

Appunto perchè la forma determina, essa è del tutto inerente ed immanente nelle cose, di cui essa si può

comprendere come possa essere l'essenza ben meglio di quello che non sia in Platone.

E' pure metafisica poetica infatti l'opinione di questo che le idee, che sono concepite come essenze dei concreti, siano separate da ciò di cui pure sono le essenze; d'altra parte meglio si può comprendere l'universalità delle forme anche per il fatto che il loro ripetersi è senza limiti nel tempo, mentre in Platone la presunta universalità delle idee, per così dire, si esaurisce nella singolarità loro.

Possiamo per via di astrazione concepire la forma a sè, come alcunchè di diverso dalle sue realizzazioni nei concreti individui: non ci è lecito però dire realtà in senso ontologico ciò che nella realtà non vive che in necessaria comunanza con quella materia in cui non è già che la forma diventi o nasca per quello che è, ma sibbene nasce la cosa, che l'essenza universale della forma esprime per l'impulso che la forma stessa dentro vi origina.

Dobbiamo adunque ben fissare questo punto fondamentale che come la forma senza la materia non si realizza, così la materia senza la forma è una pura astrazione.

Ai due concetti però di *materia* e di *forma* non si ferma l'analisi del divenire, chè un terzo concetto appare necessario per la spiegazione sua esauriente; ed esso è il concetto di *vuoto*.

In realtà nel divenire delle cose, il che vuol dire nel concretarsi di un'espressione singola dell'essenza universale di una forma, c'è un processo che si svolge da un punto per arrivare ad un altro ben diverso.

Il primo per se stesso non può significare inerzia assoluta, e se esso già si può considerare in se stesso

come la possibilità della materia a svolgere in sè l'espressione di una data forma, tale possibilità si potrà effettivamente svolgere perchè nell'intimo stesso della materia vi è intrinseca una tendenza alla conquista per così dire, di quella forma: la materia in altri termini, già è accessibile all'attività della forma.

Tutto questo però non è che allo stato virtuale, come puramente virtuale è in certo senso l'impulso che si determina dalla forma verso l'espressione della sua essenza in quella data materia.

Perchè tale duplice virtualità inizii realmente il suo trapasso all'attività, attività nella materia a lasciar realmente nascere in se stessa l'espressione della forma essenziale, attività della forma a concretarsi in quel dato caso e con quella data materia in quella data espressione, c'è bisogno di qualche cosa di estraneo a a ciò che sono per se stesso i due elementi, e questo qualchecosa estraneo è il *moto*.

§ 4. — Per comprendere bene quale sia la funzione del moto in tesi generale e del motore nei casi concreti, come causa esterna nel divenire effettivo delle cose, bisogna rifarsi alla teoria delle cause quale si trova ripetutamente svolta da Aristotele nella *Metafisica* (1).

Le cause, il che vuol dire, i determinanti necessarii e sufficienti perchè una cosa sia, sono quattro: *causa materiale, causa formale, causa efficiente,* e *causa finale*.

Quale sia il valore delle quattro cause indicate si può capire facilmente, pensando al riferimento che,

(1) I, 3; VII, 7, e seg.

a mo' di spiegazione. Aristotele stesso fa di esse all'esistere di una statua.

Un tale esistere è impensabile se non si suppongono 1) una materia come legno o bronzo, o marmo; 2) un'idea che lo scultore ha voluto esprimere con quella materia, in quanto essa idea ha prestabilito nel suo pensiero; 3) la mano o strumento come determinante del realizzarsi di quell'idea in quella materia; 4) uno scopo o fine a cui tende il processo di un tale realizzarsi.

Nel ritmo indicato, come spiegazione del divenire troviamo il riflesso di tre delle cause già accennate; c'è infatti la materiale in quanto è la materia o sostrato (ὑποκείμενον) in cui si possa svolgere l'espressione di quella data forma; c'è la formale in quanto è appunto la forma che in quelle possibilità si può attuare; c'è la finale in quanto è data dallo scopo di un tale attuarsi sino al raggiungimento suo in rapporto alla tendenza virtuale già contenuto nella materia e l'impulso pure virtuale implicito nella forma.

§ 5. — Ciò che manca è il moto, è il determinante positivo che origina realmente il passaggio da una tale virtualità all'esplicazione sua concreta.

Prima di un tale intervento non c'è che possibilità (δύναμις), come prima dell'intervento dello scultore non c'è che la possibilità della statua; in effetto di un tale intervento la possibilità tende ad essere e diventa di fatto (ἐνέργεια), cioè atto che in realtà non è che la vita espressa in quel caso determinato della forma. Questa, nella pienezza sua di espressione e quindi di vita, diventa ciò che Aristotele chiama ἐντελέχεια , entelechia, perfezione dell'ente, in quan-

to raggiungimento in pieno della sua forma, il che vuol dire del suo fine.

Tale perfezione però ancora si può distinguere in prima e seconda, prima se essa è solo potenziale, quiescente, cioè, e non affatto cinetica ed attiva; seconda invece quando la perfezione è nello stato di reale esplicazione e manifestazione; entelechia prima, per esempio, è la forza visiva di un occhio chiuso, entelechia seconda è la forza visiva di un occhio aperto.

Ora perchè tutto ciò possa effettivamente attuarsi, c'è bisogno del *motore* (lo scultore per la statua), che è sempre da considerarsi come una causa esterna a ciò che è materia ed a ciò che è forma, astrattamente considerate come l'una fuori dell'altra.

E c'è bisogno di un motore, perchè filosoficamente non si può pensare che a qualchecosa di già attuato che possa determinare il movimento (κίνησις), da concepirsi, non già, come si potrebbe pensare in una concezione volgare, come un semplice cambiamento esterno da luogo a luogo, ma sibbene come passaggio da possibilità ad atto.

E' certo che la possibilità di quel movimento c'è già virtualmente in ciò che dovrà diventare, come, e già lo si è detto, virtualmente in esso c'è già tutto ciò che potrà diventare: la materia non è affatto privazione (στέρησις), come la forma non è affatto inerzia; la materia, per sua natura, tende alla forma, essa la desidera come, dice Aristotele stesso, la femmina desidera il maschio (1); dalla forma d'altra par-

(1) *Fis.* I, 10, 7.

te si diparte veramente l'impulso fecondatore di un tale desiderio virtuale.

Perchè tutto questo però si attui, un'entità già in atto deve imporsi come causa efficiente di un tale divenire.

Solo dove esiste realmente l'azione di un motore attuale sur una potenza che possa essere suscettibile di un processo di movimento, dato che non vi sieno impedimenti esterni, il movimento adeguato viene naturalmente da sè, in quanto spontaneamente per l'impulso ricevuto dal motore la forma svolge la sua espressione nel seno della materia, che già virtualmente con tale espressione è compatibile per sua natura.

§ 6. — Da tale concezione del moto deriva in Aristotele questa conseguenza importantissima per non dire capitale della sua filosofia: nulla crea il moto che prima già virtualmente non esista, in quanto ciò che è posteriore per lo sviluppo è anteriore per l'essenza e la forma.

In altri termini si potrebbe dire che l'atto non è che l'espressione di un pensiero antecedente, in quanto il moto non ad altro serve che a dare espressione a ciò che già preesiste.

Il concreto così già presuppone l'idea, il determinato l'universale, la quale idea ed il quale determinato diventano quel che saranno in quella data loro espressione, appunto perchè un motore ha dato comunque origine al moto, che è il processo dell'idea che dalla propria universalità diventa un concreto.

Già in quell'analisi del divenire, di cui abbiamo parlato, appare quella profonda concezione teleologica o finalistica che rappresenta un elemento se non del

tutto originale, certo essenziale della Metafisica aristotelica.

Non è un elemento del tutto originale, in quanto già in Platone è più che mai evidente il ritmo teleologico ascensivo se non dalla natura verso le idee, certo dall'anima verso il mondo dell'intelligibile in genere.

Aristotele che, come già si è visto, ha fatto inerire l'idea, in quanto è forma, nella realtà tutta quanta, ha sentito, per così dire, il bisogno di estendere il ritmo già intuito da Platone a tutte le cose, dal che deriva in lui il grande principio che nell'esistere e nel divenire dei singoli è sempre in atto un'ascensione verso ciò che non è ancora, verso un fine cioè che è appunto quello che dà senso e direttive e valore al divenire stesso, un fine, si comprende, che è forma, che è idea, che è un intelligibile e che, come tale, è virtualmente un prima, mentre nelle sue concretezze è un dopo, anzi è l'ultimo che ciascun ente, nella sua singolarità, raggiunge in pieno.

§ 7. — Abbiamo parlato anche di valore, appunto perchè ogni cosa è realmente anche quella che essa diverrà; come infatti il ritmo della causalità, il che vuol dire il tanto di traiettoria, in quanto è il passato, già attuato nel divenire dei singoli, non basta ontologicamente a spiegare il divenire stesso, perchè in proposito è necessario riferirci anche al resto di traiettoria non ancora percorsa, che dell'ente che diviene rappresenta in un certo senso l'avvenire, così gnoseologicamente noi non potremmo dire di conoscere del tutto alcunchè se non guardando indietro verso il suo passato e guardando avanti verso il suo avvenire, se non

cioè considerandolo ed in rapporto a causalità ed in rapporto a finalità.

Di una tale concezione teleologica ci apparirà ancora di più tutta l'importanza essenziale nel sistema aristotelico, quando si pensi che essa non si limita già a riferirsi all'ambito chiuso delle entità singole come se queste esistessero ciascuna per ciascuna, secondo il ritmo del singolo loro divenire e fino al raggiungimento della loro forma, da concepirsi come un fine precipuo per ciascuno senza alcun rapporto cogli altri fini delle altre cose.

Una tale concezione, che farebbe della realtà una semplice somma di entità senza rapporto fra loro, è ben lontana dal pensiero di Aristotele che invece pensa la realtà come un tutto organico, ed organico nel senso che vi è una vera gerarchia di fini subordinantisi fra loro, sicchè alcuni, che pur sono fini per tutto ciò che precede, sono alla lor volta inizio di altri fini più alti e più degni.

Questo allargamento della concezione teleologica all'Universo in genere, considerato come un'unità, è stato possibile ad Aristotele per il fatto che egli, come si è visto, non ha posto affatto materia e forma in opposizione assoluta fra loro: il rapporto tra questa e quella è così poco d'opposizione assoluta che tutte le cose sono nello stesso tempo l'una e l'altra, potenza cioè ed atto.

Il rame è forma ed attualità rispetto al minerale greggio, materia o potenza rispetto alla statua; l'albero, di cui sarà fatto il mobile, è forma ed attualità rispetto al germe, da cui è uscito, è materia rispetto al mobile; il giovane è forma rispetto al fanciullo, e pura potenza rispetto all'uomo fatto.

Questa visione finalistica dell'Universo in genere, per la quale ogni cosa si dispone a quel posto nella gerarchia dei fini e quindi dei valori, che ad essa è attribuito anche dal suo diventare potenza per il raggiungimento di fini ulteriori, da attuarsi anche da altre entità, e d'altra parte la nozione di moto come si è delineata poc'anzi, sono gli elementi essenziali delle dottrine aristoteliche del Primo Motore.

§ 8. — Quando si parla del Primo Motore in Aristotele non dobbiamo credere che essa nozione si riferisca all'origine, diremo così, storica delle cose, e che quindi essa abbia rapporto in qualche modo col demiurgo di cui si parla nel *Timeo* di Platone.

Aristotele non si cura affatto di un'origine di tal sorta, egli si pone, per così dire, *in medias res*, e ciò non solo per il motivo generale che il principio della creazione, cioè dell'origine del mondo per volontà divina, è completamente estranea ad Aristotele, come del resto alla filosofia greca in genere (anche il demiurgo platonico infatti presuppone già la materia e l'idea), ma sibbene perchè le esigenze stesse dei suoi principii lo portavano ad una tale esclusione.

Quando adunque si parla di Primo Motore dobbiamo riferirci ad una spiegazione essenzialmente metafisica, nel senso che il Motore è primo non tanto in senso storico, ma piuttosto in senso logico.

Come ciò si debba veramente intendere, lo si può dedurre anche dal fatto che se veramente Iddio avesse in un determinato momento dato origine al moto, il che vuol dire al divenire effettivo della realtà, ci sarebbe stato prima e materia senza forma, e forma senza materia, due astrazioni inconcepibili per Aristo-

tele, per il quale non c'è mai stata materia informe, non c'è mai stato caos (1).

Per lo Stagirita la prima e vera realtà non è stata *ab aeterno* che l'individuo, in quanto solo in esso c'è l'unione di materia e di forma a costituire quel sinolo, quel tutt'uno che è il vero essere, solo analizzando il quale si arriva gnoseologicamente a quelle sostanze seconde, quali sono i tipi delle cose, dei loro rapporti, entità universali senza dubbio, appunto perchè fisse *ab aeterno*, in se stesse e ripetibili all'infinito, entità che metafisicamente si possono concepire come alcunchè di a sè, ma che effettivamente non si realizzano, come già sappiamo, che nella materia a costituire appunto il sinolo.

§ 9. — Perchè ciò sia, già abbiamo detto che c'è bisogno del motore, che col suo contatto dia origine al processo di maturazione della forma nella materia.

Se stessimo però solo nell'ambito della natura, e pensassimo che solo in essa si deve trovare l'entità già in atto che dà l'impulso a ciò che in atto non è ancora, noi ci troveremmo come avvinti in una catena di cause e di effetti, senza principio, in rapporto alla quale non sarebbe da pensarsi che ad una retrocessione per così dire circolare e quindi all'infinito.

Ora un processo di tal fatta è assolutamente impensabile per Aristotele, secondo il quale si deve invece ammettere un punto estremo, al quale essa catena stia, per così dire, attaccata.

Si deve quindi ammettere una causa ultima e per ciò stesso prima, una causa che non abbia bisogno di

(1) *Met.* X 6, 15.

attuarsi per una qualche entità anteriore, ma sia per se stessa, somma ed eterna attualità senza nulla di potenziale che abbia bisogno di divenire ancora; non mossa quindi ma solamente motrice.

E' la ragione che in rapporto al principio di causalità ci dice ciò, in quanto essa ci convince che accanto e sopra l'Universo, che è un mosso, ci deve essere un Motore, unico ed eterno come unico ed eterno è il moto.

Il modo d'influire di questo su quello è per contatto, come per contatto (θίξις) avviene l'influire degli altri motori nel processo del divenire entro l'ambito del mondo; contatto quello di Dio da concepirsi però in modo diverso in quanto esso è di pura effusione e non certo anche di passione, come avviene per gli altri motori che agiscono nelle cose.

Dio è puro spirito, in quanto è pura attualità; è puro pensiero che non ha bisogno affatto di riferirsi a ciò che è fuori di lui ed a lui si contrappone come oggetto a soggetto, perchè possa diventare contenuto del suo conoscere; egli è pensiero del pensiero, come dice Aristotele stesso, il che si deve interpretare nel senso che in lui sta, come sua essenza *ab aeterno*, la visione originaria di tutte le forme che si attuano per il suo primo impulso nella realtà, e che poi l'uomo potrà a sua volta ripensare come i principii ed i tipi universali delle cose.

E' questo dell'uomo un vero ripensare, chè tali forme e tali principi sono già un pensato del divino pensante, in quanto costituiscono la sua essenza, sono cioè l'identico di quello che egli è in se stesso.

Moto, per così dire, tangenziale da parte di Dio in un punto dell'Universo, ed intuizione immediata in

se stesso di tutte le forme, che *ab aeterno* si attuano nel circolo della loro causalità ricorrente, ecco ciò che Aristotele dice di Dio, entità senza dubbio trascendente rispetto al mondo, giacchè se trascendente non fosse, se cioè realmente il mondo non fosse altro che lo sviluppo di un Assoluto, che perciò sarebbe pura possibilità prima di essere atto, se in altri termini l'Universo non fosse che il Dio che diventa, bisognerebbe pensare ad un altro essere preesistente a Dio, da cui far derivare, come da essere già attuato, il primo impulso al divenire di quello ed allora saremmo da capo, chè Dio sarebbe quest'altro essere già tutto in atto.

Non si può dire che in Aristotele i rapporti tra Dio, in quanto è motore, ed il mondo, sieno stati veduti in modo perspicuo; il che apparirà chiaro quando si rifletta che in realtà l'influire di Dio sul mondo, caso mai, per lo Stagirita non può essere che per una certa necessità della natura di lui, e non certo da pensarsi in funzione della sua volontà; tanto è vero che il Dio di Aristotele ignora il mondo, e lo ignora non nel senso, come si è visto, che egli non conosce le forme che *ab aeterno* vi si attuano, ma sibbene nel senso che egli non può in modo alcuno influire sopra il loro divenire, appunto perchè questo non è già in funzione di quello che Dio abbia voluto o voglia, ma sibbene di quella intrinseca necessità loro, che è fuori di lui, per quanto da lui conosciuta.

C'è però da aggiungere questo per ben comprendere il Primo Motore di Aristotele, che esso oltre che principio primo è anche fine ultimo dell'Universo.

Ciò apparirà evidente quando si rifletta a quella concezione teleologica, di cui già si è parlato.

Se una retrocessione all'infinito, nel disnodarsi delle causalità, è un assurdo per Aristotele, un progresso all'infinito nel ritmo ascendente della finalità è pure inconcepibile per lui.

Gli enti, già lo si è detto, sono disposti in una specie di gerarchia di valori, in cui ciascun grado è perfezione se lo si confronta con gradi inferiori, appunto perchè è forma da raggiungersi da essi, mentre è imperfezione se lo si considera in rapporto ai gradi più elevati, appunto perchè quello non è che potenza per l'attuazione di questi.

Ora è evidente che di grado in grado si dovrà arrivare ad un essere che non possa più pensarsi come materia o potenza per l'attuazione di un grado ancor superiore.

Tale essere supremo non potrà che essere pura forma, atto puro, in cui nulla ancor possa attuarsi per il fatto che in esso nulla vi è di potenziale.

Tale essere è Dio, in cui la materia giunta all'apice del divenire universale si identifica colla forma, la potenza cioè cessa di essere materia a cui possa competere un ulteriore sviluppo (1).

Dio adunque, oltre che Primo Motore, è anche Ultima Causa, principio primo quindi e fine ultimo di tutte le cose, forma cioè e scopo finale di tutto il reale. E' forma però e scopo trascendente le cose in quanto la sua attività pensante, che pensa come suo contenuto tutto l'assieme delle forme, è ontologicamente distinta dal divenire reale di tale forma, quale appunto si attua nel mondo.

---

(1) Cfr. *Met* XII, 7, 19-20; *Fis*, II 9, 6.

IV. — LA DOTTRINA COSMOLOGICA

SOMMARIO: § 1. **Il mondo superiore ed il mondo inferiore: la terra.** - § 2. **Fondamenti metafisici della cosmologia aristotelica.** - § 3. **Metafisica e Scienza.**

§ 1. — In rapporto colla nozione del Primo Motore sta in Aristotele la concezione cosmologica dell'Universo. E' evidente infatti che questo in rapporto alla sua Causa ed al suo Fine, è da pensarsi in modo diverso secondo che ci si riferisca a parte di esso più o meno vicina a tale Causa ed a tale Fine.

Non è a credersi infatti che il movimento che si produce da Dio nelle cose sia per ogni parte immediato, il che già si comprende dopo quanto si è detto; il movimento passa per diverse gradazioni da valutarsi in modo diverso secondo la maggiore o minore vicinanza, al punto tangenziale di contatto, per cui il moto s'inizia.

Quanto maggiore è tale vicinanza, tanto meno vi sarà d'instabilità, e quindi d'imperfezione; l'elemento formale avrà il sopravvento sull'elemento materiale, per il fatto che ci sarà meno bisogno di trasformazione per il raggiungimento della perfezione, che ad esso compete.

La terra non potrà che essere la più lontana dalla Causa Prima, appunto perchè più complessa com'è di elementi, essa è mutabile al massimo grado, subisce cioè le maggiori trasformazioni, il che vuol dire la massima imperfezione è in essa.

Essere in tal senso la più lontana vuol dire essere nel centro dell'Universo, nel centro cioè di tutte le sfere che si trovano tra la terra ed il punto estremo da cui il moto si origina.

E' per tal motivo che in Aristotele si trova ben netta la distinzione tra mondo superiore e mondo inferiore, mondo delle sfere e la terra, mondo della perfezione e dell'imperfezione, mondo dell'etere e dei quattro elementi.

Quello s'inizia col cielo delle stelle fisse, che abbraccia tutto ciò che è nello spazio e nel tempo, cielo che non può nè mutare nè patire, cielo composto di puro etere (la quinta essenza dopo i quattro elementi), perfetto quindi, mentre già meno perfetto è il cielo inferiore, quello dei pianeti, il cui moto, non più perfetto o circolare come quello del primo cielo, ma difforme per vie oblique, a lui deriva dal moto del cielo superiore.

Più sotto e quindi nel centro vi è la terra, i cui moti dipendono dal movimento molteplice e disuguale con cui i pianeti operano dall'alto su di essa.

Si tratta, come si vede, di un vero influsso esercitato dai cieli su tutto ciò che sta sotto nel promuovere le vicende di tutte le cose che in questo si trovano, dottrina questa che tanto ha poi durato nel tempo anche quando fu superata in se stessa dalle nuove concezioni astronomiche.

§ 2. Ciò che di più caratteristico vi è nel sistema cosmologico di Aristotele è il fondersi in esso di quello che è esigenza metafisica colle esigenze scientifiche.

Tale fusione è durata per tanti secoli fino a

Copernico, ed ha senza dubbio impedito il libero sviluppo dell'astronomia, in quanto è scienza che esclusivamente si appoggia sull'osservazione e sul calcolo.

Connessi col sistema cosmologico aristotelico sono certi principii che, o per dissenso o per consenso, tanto seguito hanno avuto nello svolgimento ulteriore del pensiero riflesso.

Anzi tutto è il principio dell'eternità del mondo, che deriva come conseguenza necessaria dai principii speculativi fondamentali di Aristotele, e cioè dal modo con cui egli ha determinato il rapporto tra materia e forma, e dal modo con cui ha concepito l'essenza e le condizioni del movimento.

Eterno è tanto il mondo nel suo assieme, l'Universo cioè tutto quanto, come eterna è la natura in quanto essa la si identifichi colla sfera terrestre.

Eterno e finito, e finito tanto nell'ordine del tempo, come in quello dello spazio, in quanto e tempo e spazio, pur non avendo avuto principio, trovano però il loro limite nel reale divenire delle cose: tempo infatti è per Aristotele la misura ed il numero dei movimenti secondo il prima ed il poi; mentre spazio non è che il luogo occupato dalle cose.

Spazio in altri termini non è che la continuità dei luoghi occupati dalle cose, sicchè sarebbe assurdo pensare ad uno spazio infinito, ed infinito perchè vuoto, che si prolunghi in ogni senso al di là dei luoghi effettivamente occupati; tempo invece è la continuità dei movimenti, il che vuol dire la serie dei movimenti per cui quella passa e si afferma.

Un altro principio costitutivo della cosmologia di Aristotele, pur esso in accordo coi fondamenti della

sua Metafisica, è l'uniformità unitaria dell'Universo pur nel suo dinamismo perenne.

Con ciò si vuol dire che l'Universo, pur nel suo divenire secondo il ritmo ascendente da forma a forma, pur nel suo sviluppo dal meno perfetto al più perfetto, dal più complesso al più semplice, sviluppo che fu possibile a pensarsi per avere Aristotele tolto di mezzo la presunta omogeneità qualitativa degli elementi originarii della materia (si pensi in proposito specialmente agli atomi di Democrito), l'Universo, diciamo, non subisce affatto nel suo insieme accrescimento o diminuzione di sorta.

Tutto il sistema della realtà, Primo Motore compreso, è per così dire chiuso in se stesso, chiuso nel tempo, chiuso nello spazio e sopratutto chiuso nei suoi valori, perchè chiuso, cioè eternamente uguale a se stesso, nelle sue forme.

Dal lato storico si potrebbe dire che anche Aristotele in rapporto alla concezione complessiva dell'Universo ha salvato in pieno quei predicati che gli Eleatici, e per essi Parmenide, già avevano affermato dell'essere e cioè l'eternità, l'immutabilità, la finitezza, in un certo senso anche la compattezza, la quale però mentre per lo sfero di Parmenide pare sia stata concepita in senso direm quasi fisico, per Aristotele invece è da concepirsi piuttosto in senso metafisico sulla base cioè di quel teleologismo per cui tutto è, per così dire, compatto nel ritmo ascendente verso il fine supremo.

E' in tal senso che ben si può dire che anche il sistema di Aristotele in fondo si può ritenere un altro tentativo di conciliazione di Eraclito con Parmenide,

in quanto esso è Metafisica tanto dell'essere quanto del divenire.

§ 3. — Ci siamo fermati sui principii metafisici del pensiero di Aristotele, perchè essi rappresentano ciò che ha il massimo valore in tutta quanta la speculazione sua, valore che per alcuni principii, l'ilemorfismo sopratutto, in gran parte si riconosce ancora dal pensiero moderno, pur essendosi modificata la concezione dei termini a cui essi si riferiscono.

E' certo che in Aristotele troviamo per la prima volta un sistema completo di filosofia e di scienza inquadrantesi tutto in una profonda concezione metafisica. Già Platone aveva intuito qualche cosa di simile; egli - però che Platone colla svalutazione, che è implicita nel suo sistema per tutto ciò che riguarda il mondo sensibile, e quindi la funzione gnoseologica di acquisto che vi si riferisce, non aveva effettivamente potuto stabilire un inquadramento legittimo delle scienze particolari nella grande cornice de' suoi principii fondamentali.

Ciò invece avvenne per Aristotele, e se è pur vero che tale viva compenetrazione di filosofia con scienza è stata per tanto tempo, e sotto certi aspetti, di danno allo sviluppo autonomo di questa, è altrettanto vero però che essa fu anche in un certo senso di vantaggio. Infatti per essa si è andata sempre più affermando la convinzione che nessuna scienza è possibile, come sistema organico di cognizioni intorno a questo od a quest'altro dominio di fenomeni, se coi suoi principii e colle sue ultime conseguenze non viene a posare, per così dire, nel seno della filosofia.

V.

LA PSICOLOGIA E LA GNOSEOLOGIA

SOMMARIO: § 1. **Genesi della Psicologia aristotelica.** - § 2. **Dalla vita fisiologica alla vita dell'anima.** - § 3. **La genesi della sensazione; dalla sensazione al pensiero.** - § 4. **La conoscenza come equazione del pensiero alla realtà.** - § 5. **La teoria dell' intelletto attivo.**

§ 1. — Aristotele è il creatore della Psicologia, in quanto egli ha studiato l'anima, non tanto subordinando un tale studio alla concezione generale del mondo e quindi con un metodo esclusivamente adeguato alla formulazione di essa, ma sibbene usando un metodo proprio della Psicologia, l'osservazione cioè interna insieme ed esterna.

Ad una distinzione di tal fatto Aristotele fu condotto non solo dalla diversa valutazione che in senso generico si era imposta fin dai tempi della Sofistica e di Socrate al problema dell'uomo in confronto al problema della natura, non solo da certe dottrine del maestro suo, Platone, ma sibbene da alcuni dei principii della sua stessa Metafisica.

Si è visto che per Aristotele l'essere individuale, sola vera sostanza, è da solo capace di esistere come tale, e che l'universale non è affatto una cosa in sè;

esso è solo immanente negli individui in quanto si moltiplica in tutti i rappresentanti di una data classe; l'universale perciò non riceve la sua forma indipendente che per le considerazioni soggettive del nostro spirito.

Ora una tale soluzione del problema degli universali, ben diversa dal realismo ad oltranza di Platone, sintesi della Metafisica di Eraclito e di quella di Parmenide, fondamento poi di tutto il Peripatetismo ulteriore, quale si fissò specialmente nel realismo moderato di S. Tomaso, importava, come altra delle sue conseguenze, la valutazione diversa dell'anima rispetto a tutti gli altri enti, in rapporto appunto a quella sua speciale attività di creare coll'analisi costruttiva, come suo oggetto precipuo ed isolato, quell'universale, che per se stesso oggettivamente non esiste.

Se il principio di individuazione nella realtà per Aristotele non consiste già nella forma, ma sibbene nella materia, in quanto in questa sola si può fissare quella porzione di realtà determinabile, a cui si possa proporzionare il potere determinatore della forma, è evidente che il separare il determinabile dal determinatore, il che vuol dire la molteplicità dall'unità, non può essere concepito che in rapporto ad un'entità essenzialmente distinta da tutte quelle che sono le altre entità.

Dire tutto questo non vuol già dire che i fondamenti della Psicologia e quindi della Gnoseologia di Aristotele siano da pensarsi come del tutto estranei ai principii generali della sua Metafisica; solo si vuol dire che se ritmi del divenire dell'anima sono quelli stessi del divenire in genere e se quindi l'anima dell'uomo ha il suo correlativo in ciò che si trova in tutti quanti i viventi, in realtà però quella, in quanto è la

perfezione rispetto a ciò che si trova in questi, è tale per l'aggiunta ad essa di quanto in modo assoluto manca in questi.

§ 2 — L'anima infatti è per Aristotele, l'atto primo di un corpo naturale che ha la vita in potenza (1), essa è la forma sostanziale del vivente di cui il corpo è la materia.

Sotto un tal punto di vista ogni essere vivente possiede un'anima; egli è però che nell'uomo a tutte le attività che si trovano in ogni anima, e quindi anche nell'umana, si aggiunge quel potere intellettivo che fa di questa alcunchè di assolutamente a sè.

Aristotele nel *De Anima* fa una sottilissima analisi dei diversi gradi, per cui dalle condizioni d'ordine esplicitamente fisiologico per una via ascendente si attua nell'uomo l'attività dell'anima fino a quella funzione suprema di pura intelligenza che, come si è detto, è propria solo dell'uomo.

Tutti i fenomeni della vita sono così disposti in un certo modo in gerarchia, che si inizia dalla nutrizione e che attraverso la locomozione e la sensazione trova il suo culmine nell'intelligenza.

La nutrizione, di cui Aristotele mette in luce tutto il meccanismo fisiologico, è dal punto di vista finalistico, il fenomeno primo, in quanto da esso deriva l'esistenza.

Essa è un'assimilazione del dissimile al simile ed ha per sua condizione il calore, di cui il cuore è l'organo produttore.

---

(1) *De anima*, II, 1.

Alla nutrizione si riattaccano le funzioni della generazione.

In quanto alla conoscenza sensibile, che per gran parte dei Presocratici era pensata come una pura azione meccanica del simile sul simile, e che Platone aveva in certo senso svalutato, Aristotele distingue i cinque sensi esterni; il sensorio comune, organo centrale che avverte l'atto dei nostri sensi esteriori e collega tra di loro le nostre sensazioni speciali; la memoria od immaginazione ritentiva dei reliquati della sensazione e riproduttrice delle imagini sensibili; l'immaginazione costruttiva o fantasia.

Le dottrine in proposito più importanti sono da Aristotele svolte intorno alla senzazione attuale.

Il senso è rappresentativo delle proprietà sensibili particolari e contingenti: queste costituiscono sia l'oggetto proprio delle investigazioni di un dato senso (sensibili proprii), sia l'oggetto che un dato senso ha di comune con altri sensi (sensibili comuni).

Una tale distinzione tra sensibili propri e sensibili comuni ha grande importanza, perchè essa si riconnette con quella che fu fatta più tardi tra le così dette qualità primarie e qualità secondarie delle cose.

Già Democrito aveva distinto alcunchè di simile collo scopo di negare l'oggettività di quelle che poi furono dette qualità secondarie, per affermare solo quella delle qualità primarie.

La distinzione, come è noto, non ebbe la sua chiarificazione definitiva che molto tardi, nella filosofia moderna, tanto nel razionalismo di Cartesio, quanto nell'empirismo del Locke, sempre collo scopo di ridurre la realtà alle sole qualità primarie.

Orbene in Aristotele la distinzione, di cui si par-

la, è già esplicitamente accennata nella sua teoria de sensibili comuni e sensibili proprii, per i quali però egli non fa alcuna differenza per ciò che riguarda l'og gettività loro, in quanto afferma che i sensibili pro prio non sono che l'oggetto di un dato senso, i comun di più sensi, oggettivi però tanto quelli che questi.

L'unione del conosciuto e del conoscente è pe Aristotele d'ordine psichico, non fisico, in quanto i senziente ed il sentito non sono tali che in quanto sen ziente e sentito, in quanto cioè la sensazione è l'atto comune dell'uno e dell'altro.

§ 3. — Per meglio comprendere ciò, riferiamoci alla genesi della sensazione per Aristotele.

Il senso, egli dice, non opera per se stesso, ma ha bisogno di essere eccitato ed intrinsecamente determinato da un oggetto esterno, che diventerà il termine della percezione.

Quando l'influenza dell'esterno (sensibile in potenza) si fa sentire nella facoltà passiva, questa passa all'atto (sensibile in atto), e quest'atto immanente è la conoscenza.

L'imagine viva impressa dall'oggetto nel senso divenuta imagine comune.

Ora questa duplice fase della conoscenza: azione dell'oggetto esteriore sulla facoltà, reazione di questa avviene tutta in noi, essa quindi si può ritenere tutta d'ordine psichico.

Connessa con tale genesi della sensazione c'è in Aristotele la teoria del mezzo.

L'oggetto esterno, egli dice, non agisce direttamente sul nostro organo, ma sibbene in effetto di un elemento intermedio: l'aria e l'acqua, per la vista, l'udito

ed il gusto, la carne per il tatto, in quanto le sensazioni tattili non sono già da porsi alla superficie del corpo, avendo esse la loro sede nel cuore.

Tale teoria del mezzo non va però intesa nel senso con cui in un certo modo era stata vista da Democrito, cioè come una reale trasmissione, attraverso il mezzo e per tutto il percorso, di un qualche cosa di simile, di una specie cioè di imagine dell'oggetto esterno reale, la quale imagine, per così dire, si possa poi incorporare colla facoltà sensibile precisamente nell'atto stesso del conoscere.

Una tale interpretazione esula del tutto dal pensiero di Aristotele, per quanto ad essa si trovi in modo esplicito accenno in antichi commentatori greci dello Stagirita.

Sulla base della sensazione per la prima volta scientificamente studiata dal Nostro, Aristotele si appoggia per ascendere allo studio del pensiero.

Tra quella e questo, nella successione cioè delle facoltà teoretiche, egli pone la rappresentazione intuitiva, cioè l'imagine già più o meno generalizzata dell'oggetto, che da semplice percezione è diventata possesso durevole dell'anima.

Tale rappresentazione è prodotta in noi dalla facoltà che ha l'anima di arrestare e fissare in certe determinate condizioni le impressioni, è un prodotto in altri termini della memoria.

Tali rappresentazioni intuitive si fondano tra loro e così nascono altre imagini intuitive più generali, più fantastiche, come dice lo stesso Aristotele. Queste intuizioni sono come il primo passo verso i concetti universali, e quindi la base tanto della possibilità del

linguaggio, quanto della specifica attività razionale del giudizio.

Colle intuizioni non sono però compatibili che le semplici opinioni, in quanto siamo ancora nel campo dell'accidentale e del possibile; l'eterno ed il necessario non spettano infatti che ad una vera e propria attività (διάνοια), che alla sua volta si divide in attività pratica (φρόνησις) ed attività speculativa o concettuale (ἐπιστήμη).

Così si arriva a ciò che è il pensiero. Pensare è per Aristotele il comprendere una verità afferrandone la ragione ultima.

Organo di tale attività è l'intelligenza (νοῦς) che non si trova affatto negli animali, in quanto essa è prerogativa sola dell'uomo.

L'intelligenza arriva alla quiddità delle cose, alla apprensione cioè dell'essenza loro, che è, in un certo senso, come il residuo che risulta dal processo astrattivo, che può prescindere da tutti i caratteri individuali e da tutti i limiti temporali e spaziali.

La realtà così dall'intelligenza è concepita nelle sue determinazioni essenziali, universali, cioè, ed immutabili e come tali astratte.

§ 4. — Come si vede, ritorna qui nel dominio del puro conoscere il dissidio fondamentale che già abbiamo avuto modo di stabilire in Metafisica tra Platone ed Aristotele.

E' evidente, infatti, che il processo astrattivo di questo, chiave di volta di tutta la Gnoseologia peripatetica, è in antitesi colla dialettica di Platone, in quanto tende all'intuizione di quel concreto che è l'idea.

La diversità di cui si parla è conseguenza necessa-

ria della diversa concezione ontologica dei due filosofi.

E' intimo infatti il rapporto tra soluzione del problema ontologico e quella del problema gnoseologico, in quanto non si potrà mai dire che cosa sia il conoscere se non si sia detto che cosa sia il reale.

Se conoscere è l'adeguarsi del pensiero alla realtà, è evidente che un tale adeguarsi non si potrà spiegare che cosa sia e come avvenga, se non si sa che cosa sia per se stesso l'oggetto, con cui il soggetto deve comunque entrare in quel rapporto, che è poi il contenuto del suo conoscere.

Ora, per Platone, l'idea, come il sempre eguale a se stesso, è entità trascendente; per Aristotele invece la forma è immanente; se vero conoscere vuol dire per entrambi i filosofi arrivare all'apprensione di un'entità universale, immutabile ed eterna è evidente che se per Platone ciò vuol dire arrivare all'idea, a questa non si potrà effettivamente pervenire che con un processo dialettico, che abbia per sua meta l'intuizione di ciò che essa è in quanto è realtà trascendente.

Per Aristotele invece, se vero conoscere vuol dire arrivare all'apprensione della forma, è evidente che a questa non si potrà pervenire che depauperando il dato da tutte le incrostazioni delle particolarità sue, per mettere in luce ciò che è l'essenza sua, la forma, il che è possibile appunto perchè la forma non è che nel dato.

E' così che mentre in Platone il processo del vero conoscere non può essere che intuitivo-sintetico, sulla base della tesi innatistica, per Aristotele invece è discorsivo-analitico sulla base della validità dell'astrazione.

Che veramente così sia si potrà meglio comprendere studiando in modo più preciso quale sia per lo Stagirita la genesi del pensiero.

Aristotele parte in proposito dal principio che l'intelletto, se per se stesso è attitudine a tutto conoscere è però indeterminato nel senso che, come la sensibilità nulla ha di preformato dentro di sè, nulla cioè ha di innato.

E' appunto a proposito dell'intelletto che Aristotele nel terzo libro del *De anima* ha usato quella formula della tavoletta priva di qualsiasi impressione di stilo, che poi ha avuto tanta fortuna, come formula espressiva di qualunque specie di empirismo.

Quando l'intelletto riceve l'azione informativa dell'entità da conoscersi, reagisce e reagendo conosce.

Ora la questione da risolversi è questa: donde mai viene tale azione che può agire sull'intelletto sì da far svolgere in lui la conoscenza effettiva, tradurre cioè in atto parte di quella virtualità che lo costituisce, lasciandolo però per se stesso nella semplice condizione di passività?

Non possiamo pensare all'azione diretta di un puro intelligibile, perchè puri intelligibili, come già sappiamo, non esistono per Aristotele.

Per risolvere la questione lo Stagirita si riferisce a due moventi capaci di agire; anzitutto all'azione di quelle imagini intuitive, a cui già abbiamo avuto modo di accennare poc'anzi.

Tali imagini possono agire all'effetto del puro pensare, perchè esse contengono sempre l'intelligibile, e lo contengono nella forma più pura che non sia nel semplice dato, perchè già su di esse si è fatto sentire il processo purificatore dell'astrazione.

D'altra parte si deve pensare all'azione di altre facoltà, che agisce in noi in concomitanza dell'immagine, ed agisce nel senso di rendere questa veramente capace di determinare in modo positivo l'intelletto.

§ 5. — Eccoci così alla famosa concezione aristotelica di intelletto attivo (νοῦς ποιητικός), il quale fa tutto in contrapposto all'intelletto passivo (νοῦς παθητικός) luogo delle forme, che tutto può divenire (1).

Già dicendo così ben si può capire che siamo anche nel dominio del conoscere all'applicazione della teoria metafisica fondamentale dell'atto e della potenza.

Secondo un paragone di Aristotele stesso, divenuto poi tanto celebre, l'intelletto attivo illumina l'immagine sensibile come la luce rende visibili i colori, attualizzando così ciò che per se stesso è diafano.

Una tale teoria del determinante ultimo agli effetti gnoseologici è perfettamente parallela all'altra teoria del determinante ultimo agli effetti ontologici, quale abbiamo visto essere per Aristotele il Primo Motore.

Un tale rapporto tra le due entità, l'Intelletto Attivo ed il Primo Motore non riguarda solo l'influenza loro, il loro influire cioè nei dominii delle competenze loro, ma sibbene anche la loro essenza.

In virtù del principio che ciò che agisce ha maggior valore di ciò che soffre l'azione, Aristotele stabilisce tra i due intelletti differenze assolutamente irriducibili fra loro.

Solo infatti l'intelletto attivo è indipendente dal

(1) *An.* III, 5, 1.

corpo, esiste prima di questo e dura dopo di lui; esso viene dal di fuori, è impassibile, è tutto e sempre in atto, è tutto l'intelligibile, è eterno, è insomma l'elemento sovrumano e divino, che si contiene bensì nell'organismo, ma che da esso non deriva affatto la sua essenza, tantochè esso solo può sovravivere alla distruzione del corpo, non dovendo per nulla a questo la sua esistenza.

Come si vede da Aristotele si rompe, con tale dottrina dell'intelletto attivo, l'unica traiettoria genetica della sua Antropologia, in quanto si ammette esplicitamente l'originalità del vero determinante intellettivo di fronte alla natura.

E' dunque ad una soluzione dualistica ch'egli approda anche in Gnoseologia, come ad una soluzione dualistica egli è approdato in Metafisica, mettendo il Primo Motore come elemento di fuori e di sopra al mondo.

Guardando indietro, riferendoci cioè a Platone vi sarebbe da discutere quanti e quali rapporti vi sieno tra la realtà intelligibile e quindi l'innatismo di Platone e l'intelletto attivo di Aristotele, del quale in realtà si sono dallo Stagirita predicate tutte le caratteristiche già da lui predicate per il Motore Primo, il che è evidente specialmente se si considera quell'essere l'intelletto attivo tutto e sempre in atto, il che vuol dire essere in atto in lui tutto l'intelligibile, il che, se è anche del Primo Motore, trova storicamente il suo riscontro nell'innatismo di Platone in rapporto a tutto ciò che è anche per questo l'intelligibile.

Se poi guardiamo in avanti, ben sappiamo a quante e quali controversie abbia dato origine la teoria dell'intelletto attivo di Aristotele.

Basta pensare a quella riguardante la questione dell'immortalità dell'anima, quale fu agitata da Averroé giù giù attraverso tutto l'averroismo fino al Pomponazzi.

Aristotele esplicitamente afferma che solo l'intelletto attivo è immortale, appunto perchè esso solo è immateriale.

Ora con tale immortalità è comprensibile il persistere dell'unità e personalità dell'anima, come per esempio si afferma di Platone specialmente nel *Fedone*, o non piuttosto si tratta solo di una immortalità impersonale ?

D'altra parte, è noto che i diversi indirizzi intessutisi più tardi nelle diverse correnti aristoteliche si sono ingenerati anche in rapporto alle differenti concezioni che si sono intessute da una parte intorno ai rapporti tra Intelletto Attivo ed Atto Puro o Dio, e dall'altra intorno al modo di unirsi fra loro di intelletto attivo ed intelletto passivo, di un elemento cioè immortale e divino ed un elemento umano e mortale.

E' certo che colla sua dottrina dell'intelletto attivo Aristotele ha cercato di sempre meglio affermare e difendere il suo realismo oggettivo, l'obiettività del pensiero, per quanto le quiddità vivaci già nell'imagine, come alcunchè di veramente adeguato alle forme oggettivamente costitutive delle cose conosciute, solo dall'intelletto attivo ricevono quella forma ultima e definitiva, che fa di esse un vero valore gnoseologico universale.

VI. — MORALE E POLITICA

SOMMARIO: § 1. Il concetto del bene. - § 2. La Virtù. § 3. La Virtù come condizione della Felicità. - § 4. Concetto della Politica: indirizzo finalistico della Politica aristotelica.

§ 1. — Anche la soluzione del problema morale Aristotele ha saputo adeguare alle esigenze fondamentali della sua Metafisica, specialmente per ciò che riguarda il finalismo.

Ogni cosa, abbiamo visto, è ordinata per un fine che essa tende effettivamente a raggiungere; per il che ben si può dire che il tutto è prima delle parti, in quanto queste non sono quel che sono che in rapporto a quello.

Vi è poi una gerarchia di fini, nel senso che le cose di forma in forma, dalle meno perfette alle più perfette, per virtù del moto, seguono un ritmo ascendente verso l'ultimo fine.

Orbene, tutto ciò ha valore anche per il dominio morale, nel quale pure c'è questione di fini, disposti pur essi in una specie di gerarchia coordinata al fine in cui inerisce il massimo valore.

Trattando della Psicologia di Aristotele si è parlato delle diverse attività dell'anima, che culminano nell'attività precipua dell'uomo, del puro conoscere.

Orbene ogni attività ha il suo fine, e questi fini si

subordinano a quello a cui tende per sua natura l'attività speculativa.

Ciò equivale a dire che adunque la ragione, a cui per essenza compete l'attività che attuandosi produce il massimo valore, deve anzi tutto saper regolare l'esercizio delle altre attività in modo che esse, attuandosi, non sieno d'impedimento al raggiungimento del proprio valore essenziale.

Se chiamiamo bene, come fa Aristotele al principio della sua *Etica a Nicomaco*, ciò a cui le cose tendono, deriva, da quanto si è detto, che c'è una gerarchia di beni d'ordine pratico, da misurarsi tutti in rapporto al valore del bene massimo, quale è il fine attuato dall'attività speculativa.

Se poi il bene ne' suoi riferimenti pratici identifichiamo colla felicità, è evidente che si potrà pensare ad una felicità massima inerente all'esercizio dell'attività del massimo valore, felicità cioè da cercarsi per se stessa, in quanto per se stessa basta a rendere preferevole la vita.

Sono adunque beni il piacere, la potenza, la ricchezza e simili, essi però non sono il bene per se stesso, il quale compete solo all'esercizio dell'attività speculativa.

Sulla base di tale principio Aristotele svolge il suo sistema di Morale specialmente nell'opera sua *Etica a Nicomaco*.

E' evidente che solo l'esercizio armonico di tutte le facoltà dell'anima, le sensibili comprese, può essere condizione pregiudiziale per l'attuazione in premio del massimo bene che è dato all'uomo da realizzare.

§ 2. — Tale armonia è possibile quando le singole attività si esercitano con virtù, il che avviene quando la volontà, esercitandosi, si perfeziona e diventa abito di opere buone, e le opere sono buone quando le attività, da cui si originano, sono regolate, per abitudine, volontariamente contratta, dalla ragione, in modo che non ci sia ostacolo a quell'attuazione ascensiva dei beni, fino al massimo bene di cui si è discorso.

Per quanto la virtù è in genere per Aristotele attività della ragione, e quindi in tal senso tutte le virtù si accomunano per il fatto che si esercitano tutte come ἕξεις, come modi cioè di agire coscienti volontari, e liberi, nel che già appare un superamento del puro intellettualismo di Socrate, per cui virtù stava solo nel sapere, il che non basta per Aristotele, perchè oltre il conoscere egli pone come elemento necessario della virtù l'adesione della volontà a ciò che si conosce, due specie di virtù sono possibili, la virtù etica e la virtù dianoetica.

La virtù etica è quella che si esercita dall'anima in rapporto alle attività che tendono a tutto quello che non è puro conoscere, e quindi a tutto quello che non è prerogativa veramente essenziale della sua natura; la virtù dianoetica è invece quella che si attua dall'anima in rapporto esclusivo a tale sua prerogativa particolare.

Quella riguarda propriamente il vivere nel suo complesso in tutti i rapporti che il vivere importa e verso se stesso e verso gli altri.

Sono senza dubbio essenziali anche le virtù etiche, sulle quali tanto a lungo si ferma Aristotele, specialmente in rapporto all'amore, all'amicizia, alla giustizia, fondamento della famiglia e della società.

§ 3. — Solo nell'esercizio delle virtù etiche sta la rettitudine della vita e quindi la felicità dell'uomo in genere; tale rettitudine è dominio spirituale sulle passioni, che la ragione ottiene cercando di salvare tra le determinazioni estreme l'equilibrio del giusto mezzo, che è poi la virtù.

Tale equilibrio già da Aristotele è concepito non in rapporto ad una nozione tutta deduttiva e tutta formale della razionalità.

In un passo dell'*Etica a Nicomaco* Aristotele infatti insiste sulla necessità di non rimanere asserviti alla formola rigida delle leggi, ma sibbene di considerare la complessità delle circostanze particolari di ogni situazione storica di supplire al silenzio del legislatore, rettificando anche l'errore che risulterebbe dalle sue espressioni troppo assolute.

Come si vede, si tratta in Aristotele di un invito a riflettere sempre sui rapporti che si possono stabilire tra gli uomini, considerando questi non già come individui posti l'uno in faccia all'altro dall'egoismo dell'istinto, ma come delle creature veramente ragionevoli a cui spetta di compiere, sotto la guida della riflessione, le funzioni reciproche di genitore, di figlio, di magistrato e di cittadino.

Superiore però alle virtù etiche è per Aristotele la verità dianoetica, in quanto, come già sappiamo, il puro conoscere, la ricerca come filosofia disinteressata delle cause fino alla causa ultima e prima, è il meglio che l'anima può far maturare dalla virtualità sua, è il massimo bene e quindi la massima felicità.

§ 4. — Connessa colla Morale è in Aristotele la Politica. Per lui il vivere in società è esigenza essenziale della nostra natura.

Tale esigenza storicamente si è attuata per tre momenti: la famiglia, il villaggio e la πόλις. Solo però in questa, cioè nello Stato si celebra in pieno la socievolezza costitutiva dell'uomo, in quanto lo Stato è la forma perfetta di società.

Anche negli 8 libri della *Politica* appare lo spirito realistico di Aristotele, in contrapposto a quello che avviene nei 10 libri della *Repubblica* di Platone, costruzione tutt'affatto ideale, che ha nulla a che fare colla realtà della vita sociale.

In tali libri di Aristotele l'indirizzo suo finalistico vibra più che mai vivo: è dottrina infatti fondamentale dello Stagirita che nè la famiglia nè lo Stato si devono calcolare come un semplice conglomerato di elementi omogenei, ma bensì come una coordinazione di elementi eterogenei, già predisposti da natura in modo da poter portare in tale coordinazione il miglior contributo possibile.

Come la natura ha disposto uomini e donne perchè si formasse la famiglia e questa potesse raggiungere il suo fine, la propagazione della specie, così essa ha predisposto anche i liberi e schiavi, perchè nello Stato si potesse produrre la miglior condizione d'ordine e di benessere, quale è quello che nasce dal coordinarsi dell'ubbidire col comandare, e quindi di chi da natura è destinato a far quello con chi da natura è invece destinato a far questo.

Non adunque come effetto del diritto del più forte, non per magistero di legge, ma per natura c'è la schiavitù, il che è di vantaggio tanto per la famiglia, nel senso che lo schiavo è lo strumento vivo che mette in valore la proprietà che alla famiglia compete, quanto per lo Stato, in cui lo schiavo tenendo per sè tutti i

lavori servili, permette ai liberi di attendere a ciò che può tornar di miglior vantaggio per tutti, gli schiavi compresi.

La schiavitù, appunto perchè è per natura, non mai potrà cessare: perchè ciò avvenisse, bisognerebbe, dice Aristotele, che le spole potessero, agli effetti del tessere, correre da sè sui telai, il che è assurdo a pensarsi.

Aristotele in parecchi luoghi della *Politica* si oppone direttamente a certe dottrine svolte da Platone nella *Repubblica;* ciò avviene, per esempio, in riguardo alla forma di governo, che per lo Stagirita non è già la repubblica in senso assoluto, ma sibbene quello che può concorrere ai caratteri ed ai bisogni dei popoli diversi, per quanto Aristotele non dubiti in proposito di trovare l'ideale di costituzione politica nella forma di un'aristocrazia illuminata.

Il contrasto tra Platone ed Aristotele a proposito di Politica è evidente specialmente a proposito del comunismo delle donne, dei figliuoli e dei beni, sostenuto da Platone ancora nella *Repubblica.*

Aristotele con profonda serietà di argomenti mostra tutti i danni di una tale forma sociale ed economica, mettendo in luce invece tutti i vantaggi del regime per famiglie e del regime della proprietà privata, purchè e quello e questo sieno accompagnati dall'esercizio di quelle virtù, che ne impediscono le degenerazioni.

VII. — I PRINCIPII DELL'ESTETICA

SOMMARIO: § 1. **Concetti del Bello e dell'Arte.** - § 2. **La catarsi.**

§ 1. — Per ciò che riguarda l'Estetica, dobbiamo dire che Aristotele per il primo considerò l'arte come dominio di una ricerca speciale, e quindi come oggetto di una teoria filosofica a sè.

Il problema del bello infatti egli trattò direttamente nella *Poetica*, opera, come già si è detto, purtroppo incompleta, ed indirettamente nella *Retorica* e nella *Politica*. Può darsi che oltre che della poetica Aristotele si sia occupato anche di altre arti in altre sue opere, che però non ci sono pervenute.

In quanto al concetto del bello lo Stagirita non supera di molto la posizione del maestro suo, perchè non riesce a segnare la distinzione netta tra bello, buono, e vero.

Come Platone, talvolta Aristotele cerca il bello in elementi obiettivi, affermando che esso consiste nell'ordine unito alla grandezza; in tal caso il bello non sarebbe che funzione teoretica; talora però essa sembra una funzione della sensibilità.

Una tale incertezza appare evidente nella definizione del bello che si legge nella *Retorica* (1): « il bello è ciò che è desiderabile per sè ed anche degno di

(1) I, 9.

lode »; oppure « ciò che essendo buono, è piacevole, in quanto è buono ».

Anche per Aristotele l'arte è imitazione; questa qualifica però per lui non assume il significato spregiativo che aveva avuto per Platone.

La realtà, già lo sappiamo, non è per Aristotele copia imperfetta di un modello trascendente, come era l'idea platonica; essa contiene già in sè virtualmente l'idea, perchè è sintesi di materia e forma.

L'arte non imita adunque il fenomeno sensibile, diventando così imitazione di imitazione; essa cioè non è copia di un'ombra, come diceva Platone, ma della realtà, e specialmente della realtà uomo in relazione a quello che egli è nel suo ambiente animato ed inanimato.

Si comprende però che l'imitazione artistica per Aristotele non si riferisce solo alle cose ed alle azioni come sono; non è in altri termini semplice copia o semplice storia; essa tende a rappresentare e quelle e queste come potrebbero o dovrebbero essere in rapporto alle vere essenze della realtà.

§ 2. — Ciò equivale a dire che l'arte tende pur essa alla riproduzione di ciò che come legge e valore è universale, ed in quanto cerca appunto di cogliere l'essenza intima della realtà, essa si avvicina alla filosofia, molto più che non la storia, che è semplice descrizione di cose accadute, ciascuna secondo la propria individualità.

Vi è adunque una specie di idealizzazione della realtà per mezzo dell'arte, idealizzazione che si attua come unità e come ordine. Questi elementi nell'opera d'arte devono rifulgere e quindi, senza sforzo di ra-

gione, possono essere oggetto di intuizione immediata, il che vuol dire motivo di un godimento di commozione.

In ciò sta appunto l'essenza di quella nozione di catarsi o purificazione, anche a portata morale, di cui Aristotele parla nella *Poetica*, specialmente a proposito della tragedia.

Come si vede, Aristotele era sulla giusta via per cogliere l'aspetto originale della funzione estetica, ma si fermò a metà strada, perchè non seppe dirci in che cosa mai il valore teoretico dell'intuizione estetica si differenzi dal valore teoretico della conoscenza concettuale e scientifica.

Perchè per Aristotele l'arte non è puro diletto, ma partecipa in qualche modo della natura, della filosofia, l'arte è utile mezzo pedagogico: nella Politica infatti egli assegna, per esempio, alla musica, per quella virtù purificatrice che è sua, come di qualsiasi arte, parte non piccola del dominio dell'educazione morale.

VIII. — VALUTAZIONE DEL SISTEMA ARISTOTELICO.

SOMMARIO: § 1. L'influenza del pensiero di Aristotele. - § 2. Il secolare dissidio fra Aristotelismo e Platonismo. - § 3. L'Aristotelismo e il pensiero moderno. Conclusione.

§ 1. — Si comprende perchè nel parlare di Aristotele ci siamo attenuti specialmente a quello che lo Stagirita appare nell'opere più significative che di lui ci sono rimaste, nella loro integrità o quasi, lasciando nell'ombra ogni riferimento alla maturazione del suo pensiero quale si riscontra ancora nei pochi frammenti che abbiamo di quelle altre opere giovanili, in cui egli ci si delinea ben diverso da quello che poi egli è riuscito ad essere nella sua fase di approdo.

Ciò abbiamo fatto, perchè è di Aristotele quale fu interpretato e sentito dagli antichi commentatori greci, dagli Archi e dagli Scolastici che intendevamo parlare, perchè è proprio e solo un tale Aristotele quello che ha avuto importanza nella tradizione del pensiero riflesso.

Vale la pena però di affermare che l'Aristotele storico non fu sempre quello ch'egli diventò da ultimo, e quindi quello che fu per l'Afrodisiaco, per Averroè o per S. Tommaso.

Due insigni critici contemporanei, lo Jaeger (1) ed il Taylor (2) hanno definitivamente dimostrato tutto il dinamismo del pensiero aristotelico attraverso le sue fasi di sviluppo, da quelle cioè di pura e consapevole adesione al Platonismo, quale si riscontra nei frammenti delle opere giovanili di Aristotele, dei Dialoghi cioè tra cui importante l'*Eudemo*, e del *Protreptico*, all'altra fase, quella che l'Jaeger chiama dei viaggi, in cui già appare qualche dubbio sulle teorie dell'idea senza però distacco completo dalle dottrine in genere dell'Accademia alla terza ed ultima fase, quella del magistero di Aristotele in Atene, nella quale fase tale distacco è netto e preciso, nei tre libri della Metafisica dal VII al IX, in cui l'influsso del platonismo è pressochè definitivamente assorbito e superato; una prima fase adunque mistica-platonica, in cui ciò che prevale è il problema religioso, una seconda fase di sincretismo platonico-razionalistico, un ultima di esclusivo razionalismo.

Tenendo però calcolo, come si è detto, solo dell'Aristotele della tradizione, a mo' di conclusione di tutto quanto si è visto, basterà qui affermare che un tale Aristotele col suo sistema ha dato origine ad una delle traiettorie più vive e più rinascenti del pensiero filosofico in genere.

Si può dire che egli ed il maestro suo, Platone, sieno come gli antesignani gloriosi di quei due indi-

---

(1) WERNER JAEGER, *Aristoteles*, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin, Weidmann, 1923.

(2) L'articolo del Taylor su Aristotele si trova nella raccolta: H. Thomas Aquinas Reing papers read at the Celebrations of the sixth Centenary of the Canonization of S. T. Aq., Oxford, Blackwell, 1925.

rizzi, che poi si sono perpetuati nello svolgimento della filosofia, quasi come forme sue costitutive.

I momenti decisivi, le svolte caratteristiche della storia del pensiero da loro sino a noi si possono sempre giudicare come rifioritura o ripensamento, e quindi svolgimento del pensiero o dell'uno o dell'altro dei due grandi maestri.

Laddove Platone ed Aristotele non si sono fatti sentire, come è avvenuto per la vita riflessa dello spirito in genere dei popoli orientali, ben si vede quali movenze diverse quella abbia avuto ed abbia nel suo divenire nel tempo.

Nessun limite infatti ben delineato nella concezione della realtà in genere, nessuna perspicuità luminosa nei motivi profondi dell'essere e dell'esistere, nessuna concretezza di visione nella spiegazione dei singoli e dell'universale, del contingente e del necessario vi è nello svolgimento del pensiero riflesso non toccato dall'influenza di Platone e di Aristotele, i quali bene interpretando le intime esigenze dello spirito greco in genere, tutto ciò hanno invece potuto e saputo tramandare allo svolgimento della filosofia perenne, quale si è intessuta nella civiltà nostra occidentale.

Affermar ciò non vuol già dire che in tale nostra civiltà non sia fatto altro che ripetere Platone ed Aristotele.

Ciò non è vero nemmeno per quei tempi — l'età di mezzo — in cui da tanti si è creduto e forse si crede ancora che non si sia fatto altro che seguire ciecamente lo Stagirita per un irrazionale ossequio, espresso dalla formola *ipse dixit*, alla sua autorità indiscussa, perchè a priori indiscutibile.

Che ciò sia del tutto falso lo dimostrano le lotte di pensiero ingeneratesi intorno allo Stagirita ed appena egli, riportato in occidente, specialmente dagli Arabi, si potè conoscere dagli Scolastici, ed anche dopo, quando, riaffermatasi potente la tradizione aristotelica nell'interpretazione di S. Tomaso e dei suoi seguaci, specialmente dell'ordine domenicano, essa si trovò sempre di fronte la tradizione platonica, quale era stata fissata in terreno cristiano da S. Agostino prima e dai suoi seguaci, quali furono in modo precipuo gli ascritti all'ordine francescano.

§ 2. — Tale dissidio, ancora in oggi tutt'altro che spento, trova la sua ragione prima in quelle effettive differenze che già abbiamo avuto modo di mettere in luce tra il pensiero dell'uno e le dottrine dell'altro.

A ciò si aggiungano i reali pericoli per l'ortodossia che, specialmente nei primi tempi della rinata conoscenza di Aristotele in occidente, poteva offrire, come già aveva ben compreso S. Bonaventura, un Aristotele preso alla lettera, senza cioè un ripensamento suo secondo le esigenze della dottrina cristiana.

Qua e là già si è accennato ad alcuni di tali pericoli: basterà quindi enumerarli qui in forma schematica: la questione dell'eternità della materia e quindi del mondo come alcunchè fuori di Dio; la negata conoscenza del mondo da parte di Dio, in quanto questi solo tangenzialmente ha contatto colla realtà, senza che effettivamente egli la conosca nel suo divenire concreto, sebbene tutte conosca le forme che in essa *ab aeterno* si attuano; il nessun accenno a nozione alcuna di Provvidenza, anche in rapporto alla negazione di

Dio come volontà; la non esplicita affermazione dell'immortalità dell'anima in quanto è entità singola che trovi il suo limite nel conoscere, ed il suo valore nell'opera sua; il nessuno accenno a sanzione di sorta nel dominio morale.

Pure in forma schematica gioverà qui ricordare le differenze dottrinali più significative tra Platone ed Aristotele: il realismo oggettivistico di questo ed il realismo metafisico di quello; la cognizione come pura analisi dello Stagirita e l'intuito del maestro suo, in quanto esso è punto di approdo di quel processo, diremo quasi di sintesi, il quale, secondo Platone, si inizia tra il dato e l'idea; l'empirismo quindi di Aristotele, e l'innatismo di Platone; la divisione del reale nei due piani del sensibile e dell'intelligibile, colla svalutazione di quello rispetto a questo in Platone, e la fusione fatta da Aristotele dei due piani in un piano solo in cui ogni cosa è un tutt'uno, un sinolo cioè di quelli che sono i due veri ed unici elementi del reale, la materia e la forma, nella quale ad unità si riducono in un certo senso le altre tre cause, all'infuori della materiale, la formale cioè e l'efficiente, e la finale.

§ 3. — Queste ed altre differenze minori sono state i fermenti di tutti i dissidii, e quindi, di tutto lo svolgimento ulteriore del pensiero riflesso, e se Platonismo vuol dire, in base a quello che fu veramente Platone, quel qualunque indirizzo speculativo che s'inizia dal soggetto per trovare, in rapporto a quello che esso è, quale sia il vero oggetto del suo conoscere, e se Aristotelismo invece vuol dire quel qualunque indirizzo speculativo che si inizia dallo studio dell'oggetto, del-

l'essere per scrutare che cosa esso sia nelle sue esigenze fondamentali, nella fiducia che il soggetto ad esso si può adeguare in modo preciso per la validità dei suoi mezzi di conoscenza, tutta la filosofia fu ed è Aristotelismo o Platonismo: Platonismo nella Patristica, Aristotelismo nell'indirizzo più significativo della Scolastica; Platonismo in Cartesio, Aristotelismo nell'empirismo che fu reazione contro Cartesio; Platonismo nel Kant e quindi nell'idealismo; Aristotelismo in tutti quegli indirizzi che al Kant e quindi all'idealismo si sono opposti e si oppongono, in quanto la filosofia dell'essere, e cioè dell'oggetto, è in opposizione alla filosofia del pensiero, e quindi del soggetto.

Il discepolato di Aristotele, come del resto quello di Platone, sta appunto in tale continua vicenda di oscuramenti e di rifiorimenti suoi.

La parola nuova detta dal pensiero moderno senza che la si possa calcolare come il rinnovarsi, sia pure sotto forma originale, di qualche cosa che od implicitamente od esplicitamente si trovi in Platone od in Aristotele — meno in questo che in quello — è il principio dell'autonomia dello spirito, già intuito da Cartesio come capacità costitutiva dello spirito stesso a crearsi la sua realtà.

Tale principio ebbe il suo sviluppo, concretandosi in forma più decisa nell'appercezione trascendentale del Kant e più tardi, ed in modo più efficace e diremo quasi definitivo, nella libertà dello Spirito degli idealisti post-kantiani, in quanto esso è il vero ed unico potere creativo da cui tutto si origina ed in cui tutto si risolve il reale.

Sotto un tal punto di vista il Kant, perchè è a lui che ci dobbiamo in proposito riferire per la consapevolezza piena ed esclusiva che egli ha avuto del suo principio, il principio da lui detto copernicano, ha per il pensiero riflesso la stessa importanza ch'ebbero ed hanno tuttora Platone ed Aristotele.

Non che l'influenza di Aristotele si sia del tutto spenta anche nel nuovo pensiero soggettivistico: basterebbe in proposito che, per esempio, noi ci riferissimo al principio ilemorfico di materia e forma per vederlo ancora in un certo senso vivo nella Gnoseologia kantiana, in cui il concetto di sintesi ben si può spiegare come un ripensamento del sinolo aristotelico, in quanto si tratta sempre del riunirsi ad unità di due elementi: materia e forma, colla differenza però che essi sono entrambi oggettivi per lo Stagirita, mentre per il filosofo di Könisberg un solo è oggettivo, e l'altro — la forma — è architettonico-soggettivo.

E così abbiamo accennato ai tre grandi indirizzi della filosofia in genere e della contemporanea in ispecie, indirizzi che trovano e troveranno sempre il loro esponente più significativo nei tre nomi di Platone, Aristotele e Kant.

Ma si rifletta che tra Platone ed il Kant c'è maggiore affinità che tra il Kant ed Aristotele, per il fatto che l'innatismo, la cognizione concepita già in un certo senso come sintesi, la concezione di una realtà a sè come oggetto per il vero conoscere, l'intuito di Platone, sono elementi molto meno incoerenti di quello che non sieno il realismo oggettivistico ad oltranza e la concezione della cognizione come pura analisi di Aristotele in rapporto all'indirizzo kantiano. Questo

infatti è apriorismo, dottrina del conoscere come sintesi e ben tosto, nello sviluppo idealistico del kantismo, concezione del conoscere come creazione.

Ben si può conchiudere quindi col dire che lo Stagirita rappresenta oggi ancora un grande valore ed una grande autorità nel dissidio fondamentale del pensiero contemporaneo, specialmente italiano, tra realismo ed idealismo, cioè tra la filosofia dell'essere o dell'oggetto e la filosofia del pensiero o del soggetto.

INDICE

I. L'UOMO E LE OPERE. — § 1. I primi anni e le relazioni con Platone. — § 2. L'insegnamento di Aristotele: suoi viaggi; relazioni con Alessandro. — § 3. Secondo soggiorno ad Atene: il Liceo, Successive morti di Callistene e di Alessandro. — § 4. Processo, esilio e morte di Aristotele (322 a. C). — § 5. Leggende su la fortuna degli scritti Aristotelici. — § 6. Opere exoteriche ed opere acroamatiche. — § 7. Cataloghi delle opere di Aristotele L'edizione di Andronico di Rodi — § 8. Elenco e partizione degli scritti aristotelici. — § 9. L'universalità dell'insegnamento aristotelico. — § 10. Seguaci e commentatori di Aristotele . . . . . pag. 3

II. LA LOGICA. — § 1. La logica come propedeutica della Filosofia. — § 2. Il problema delle categorie. — § 3. Deduzione e induzione nel processo sillogistico. . . » 23

III. LA METAFISICA — § 1. I precedenti storici della Metafisica aristotelica. — § 2. Dalla concezione di Platone alla Metafisica di Aristotele: il problema dell'essere. — § 3. Analisi del divenire. — § 4. La teoria delle quattro cause. — § 5. L'entelechia; la necessità del motore. — § 6. La potenza come condizione necessaria dell'atto. — § 7. Teleologia aristotelica. — § 8. La nozione del Primo Motore. — § 9. Il Primo Motore come causa prima ed ultima: Dio. . . . . » 28

IV. LA DOTTRINA COSMOLOGICA. — § 1. Il mondo superiore e il mondo inferiore: la Terra. — § 2. Fondamenti metafisici della Cosmologia aristotelica. — § 3. Metafisica e Scienza . . . . . » 47

V. LA PSICOLOGIA E LA GNOSEOLOGIA. — § 1. Genesi della Psicologia aristotelica. — § 2. Dalla vita fisiologica alla vita dell'anima. — § 3. La genesi della sensazione; dalla sensazione al pensiero. — § 4. La conoscenza come equazione del pensiero alla realtà. — § 5. La teoria dell'intelletto attivo . . . . . » 52

VI. MORALE E POLITICA. — § 1. Il concetto del bene. — § 2. La Virtù. — § 3. La Virtù come condizione della Felicità. — § 4. Concetto della politica: indirizzo finalistico della Politica aristotelica . . . . . pag. 44

VII. I PRINCIPII DELL'ESTETICA. — § 1. Concetti del Bello e dell'Arte. — § 2. La catarsi . . . . . » 70

VIII. VALUTAZIONE DEL SISTEMA ARISTOTELICO. — § 1. L'influenza del pensiero di Aristotele. — § 2. Il secolare dissidio fra Aristotelismo e Platonismo. — § 3. L'Aristotelismo e il pensiero moderno. Conclusione . . . . . » 73

NOTA BIBLIOGRAFICA. . . . . » 81

58925

BIBLIOTECA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO

NOTA BIBLIOGRAFICA

a) Fonti Bibliografiche:

La presente bibliografia è limitata a pochi dati essenziali; per una più vasta conoscenza della letteratura dell'argomento cfr. M. SCHWAB, *Bibl. d'Aristote*, H. Weller, Parigi 1896; BALDWIN, *Dictionary of Philosophy*, Londra, Nuova York, 1901-1905, vol. III, parte I; E. SIEBECK, *Aristotele*, trad. da E. CODIGNOLA, nella Collez. «I grandi pensatori», Ed. Sandron, Palermo s. d.

b) Edizione delle opere aristoteliche:

L'edizione tipo delle opere di Aristotele è quella curata, sotto gli auspicii dell'Accademia di Berlino, da E. BEKKER. Consta di cinque volumi ed è pubblicata a Berlino fra il 1834 e il 1870.

I primi due volumi contengono gli scritti aristotelici; il terzo le antiche traduzioni latine; il quarto, curato da uno dei più benemeriti studiosi dello Stagirita, CHR. ANG. BRANDIS, i commentatori greci; il quinto contiene il pregiatissimo *Index Aristotelicus* di HERM. BONITZ, nonchè cataloghi e frammenti.

Dopo il 1882, ancora sotto gli auspici dell'Accademia di Berlino furono pubblicati in 23 volumi ben 51 commentarii di Aristotele.

c) Traduzioni e commenti:

RUGGERO BONGHI, per consiglio del Rosmini, tradusse in italiano l'intera *Metafisica*, che fu pubblicata a Torino nel 1854; in appendice a tale versione si legge uno studio dello ZELLER, tradotto anch'esso dal Bonghi: *L'esposizione aristotelica della filosofia platonica* (pp. 385 e 450). In tempo più recente si sono pubblicati con traduzione francese i libri I-III della *Metafisica*, con commenti di G. COLLE (Lovanio-Parigi 1912-1922).

In Italia sono apparsi in quest'ultimi anni ottime traduzioni e commenti di Aristotele a scopo prevalentemente scolastico, e cioè: *Il principio logico*, a cura di ARMANDO CARLINI, Bari, Laterza, 1912; *Etica Nicomachea*, a cura di ARMANDO CARLINI, Bari, Laterza, 1923; *Poetica*, traduzione, note, ed introduzione di M. VALGIMIGLI, Bari, Laterza, 1916; *Politica*, note e proemio di V. COSTANZI, Bari, Laterza, 1918; *Introduzione alla Filosofia* (dalla *Metafisica* IV; VI; IX, 10; XI, 1-8). Traduzione con note e commento filosofico a cura di ARMANDO CARLINI, Bari, Laterza, 1920; *Elenchi sofistici*, a cura di EMILIA NOBILI, Bari, Laterza, 1923; *I primi principii* (dalla *Metafisica*, VII; IX; XII), trad. note e commento a cura di ARMANDO CARLINI, Bari, Laterza, 1924; *Dell'anima*, passi scelti e annotati a cura di V. FAZIO — ALLMAYER, Bari, Laterza, 1924.

d) **Letterafura critica:**

Nella ricchissima letteratura critica segnaliamo: F. RAVAISSON' *Essai sur la Métaphysique d' Aristote*, 2 vol. Parigi 1838-1840. (trad recentemente da A. TILGHER, con il titolo di *Aristotele*, Ed. Le Monnier, Firenze 1921); A. ROSMINI, *A. esposto ed esaminato* Torino 1857; A. PIAT, *Aristote*, Parigi 1903 (trad. da A. MASNOVO, Siena 1909); F. BRENTANO, *A. und seine Weltanschauung*, Lipsia 1911; SIEBECK, op. cit.; A. MANSON, *Introduction à la Physique d' Aristote*, Lovanio Parigi 1913; G. ZUCCANTE, *A. nella storia della cultura*, in «Rend. dell' Ist. Lombardo di Scienze e Lettere», Milano 1905; O. HAMELIN *Le système d' Aristote*, publ. a cura di L. ROBIN, Parigi 1920; P. ROTTA, *Il Platonismo in Aristotele*, Varallo Sesia 1922; L. ROBIN, *La pensée grecque*, Parigi 1923 (pp. 288-374). W. D. ROSS, *Ar.* Ed. Methuen, Londra 1923; W. JAEGER, *Ar.* Weidmann, Berlino 1923.

NOVITÀ

F. NIETZSCHE

LA

Filosofia nell' Epoca Tragica dei Greci

TALETE - ANASSIMANDRO - ERACLITO

PARMENIDE - ANASSAGORA

Per la prima volta tradotta

da

EMMA SOLA

Elegante Volume in 16°

Con ritratto dell' autore.

LIRE CINQUE

EDIZIONI ATHENA - Via Vigentina, 7-9 - MILANO (14)

I Maestri del Pensiero

VOLUMI CHE INIZIANO LA COLLEZIONE

VALENTINO PICCOLI
INTRODUZIONE ALLA FILOSOFIA

PAOLO ROTTA
ARISTOTELE

VALENTINO PICCOLI
PLATONE

S. CARAMELLA
EPICURO

V. ARANGIO-RUIZ
PLOTINO

P. E. CHIOCCHETTI
S. AGOSTINO

P. E. CHIOCCHETTI
S. TOMASO

P. E. CHIOCCHETTI
S. BONVENTURA

S. TISSI
CARTESIO

PAOLO ROTTA
SPINOZA

VALENTINO PICCOLI
VICO

PAOLO ROTTA
BERKELEY

GIUSEPPE TAROZZI
LOCKE

E. PAOLO LAMANNA
KANT

GIUSEPPE MAGGIORE
FICHTE

PIETRO MIGNOSI
SCHELLING

GIUSEPPE MAGGIORE
HEGEL

ZINO ZINI
SCHOPENHAUER

E. MORSELLI
STUART MILL

E. MORSELLI
COMTE

Pubblicati:

P. ROTTA — **SPINOZA**
G. MAGGIORE — **HEGEL**
ZINI — **SCHOPENHAUER**
E. P. LAMANNA — **KANT**
G. MAGGIORE — **FICHTE**
P. E. CHIOCCHETTI — **S. TOMASO**
V. PICCOLI — **VICO**

EDIZIONI ATHENA — Via Vigentina, 7-9 — MILANO (14)